3 1761 09701576 2

August Messer

KOMMENTAR ZU KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

hilos.
K168K
·Y-mesK

Kommentar

zu

Kants Kritik der reinen Vernunft

Von

August Messer

Professor der Philosophie
zu Gießen

achtes und neuntes Tausend

207/42
16. 11. 26

Verlag von Strecker und Schröder / Stuttgart
1923

Alle Rechte vorbehalten
Schutzformel für die Vereinigten Staaten von Amerika:
Copyright 1922 by Strecker und Schröder in Stuttgart

Druck von Strecker und Schröder in Stuttgart

Germany

Vorwort

Kein anderes philosophisches Werk hat so epochemachend gewirkt wie Kants „Kritik der reinen Vernunft". Es ist das Grundbuch der neueren Philosophie. Man kann zu der ganzen Nachkantischen Philosophie, auch der Philosophie der Gegenwart, keine selbständige Stellung gewinnen, wenn man Kants Werk nicht gründlich kennt.

Er setzt freilich dem Verständnis erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Und doch fehlt es an brauchbaren Kommentaren. Von dem auf vier mächtige Bände berechneten Kommentar von Hans Vaihinger sind nur zwei Bände (I Stuttgart 1881, II 1892) erschienen[1], und diese umfassen lediglich einen kleinen Teil der Kritik (Vorrede, Einleitung und transzendentale Ästhetik). Dieser Kommentar ist nach seiner ganzen Anlage auch nur für Fachgelehrte geeignet.

Tatsächlich gilt dies auch für den kurzen Kommentar

[1] Einen Neudruck dieser beiden Bände hat 1922 Professor R. Schmidt besorgt. Er kündigt gleichzeitig die Vollendung des Werkes unter Benützung von Vorarbeiten des fast völlig erblindeten Professors Vaihinger an.

von Hermann Cohen (Leipzig 1907, Philosophische Bibliothek Nr. 113). Er ist vielfach so schwer verständlich, daß man gesagt hat, er bedürfe noch dringender eines Kommentars als Kants Text selbst.

Unsere Erläuterungen sind der Ertrag einer mehr als dreißigjährigen Beschäftigung mit Kant und der überreichen Kantliteratur. Um sie möglichst knapp zu gestalten, habe ich auf alles gelehrte Beiwerk, auch auf polemische Auseinandersetzungen mit abweichenden Kantauffassungen, verzichtet. Zugleich war ich bemüht, in einer möglichst einfachen, verständlichen Sprache zu reden und dabei doch in die Tiefe der Kantischen Gedankenwelt hineinzuführen.

Pfingsten 1922 August Messer

Kants Leben und Werke

Die beiden bedeutsamsten geistigen Strömungen im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts waren der „Pietismus" und die „Aufklärung".

In den religiösen Kämpfen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts hatte man besonders auf die „reine Lehre" Wert gelegt. So war das Verstandesmäßige und Lehrhafte im religiösen Leben in den Vordergrund getreten. Der Pietismus ist demgegenüber eine Reaktion des Herzens. Seine Anhänger waren davon durchdrungen, daß Religion das Gemüt ergreifen und in der Lebensführung sich bewähren müsse.

Während die Pietisten die Wahrheit der Glaubenslehre nicht anfochten, wenn sie in ihrer Schätzung auch an zweite Stelle rückte, bedeutet das Denken der „Aufklärer" im allgemeinen einen Versuch, die einzelnen von der Autorität der Kirche loszulösen und alles Wunderbare und sogenannte Übervernünftige aus dem religiösen Glauben auszuschalten. Das alles seien Vorurteile, von denen echte „Aufklärung" die Menschen befreien müsse. Die eigene Vernunft müsse jedem Führer sein in der Gestaltung seiner Welt- und Lebensanschauung.

Gemäßigte Vertreter der Aufklärung, wie Leibniz (†1716)

und der von ihm abhängige Christian Wolff († 1754), hielten dabei die christliche Weltanschauung in ihren Grundzügen fest. Sie waren insbesondere überzeugt, daß das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit und sittliche Verantwortlichkeit des Menschen durch die Vernunft sicher erkannt werden könnten.

Aber es fehlte daneben nicht an radikaleren Aufklärern, die den Naturalismus oder gar den Materialismus vertraten. Sie leugneten Gott und Jenseits; die für uns wahrnehmbare Natur sei die einzige Wirklichkeit; alles Geschehen, auch das menschliche Wollen vollziehe sich naturnotwendig. Manche versuchten sogar das Seelische als Materielles zu fassen oder irgendwie auf Körperliches zurückzuführen.

In Hume († 1776) drang die alles bezweifelnde Art des aufklärerischen Denkens bis zur Anfechtung der Naturwissenschaft selbst vor, deren Fortschritte doch der Stolz des Jahrhunderts waren. Wenn sie voraussetzt, daß für alle Veränderungen in der Natur das Gesetz von Ursache und Wirkung gelte, so fragte Hume: mit welchem Recht hält man an dieser Überzeugung fest? Was bedeutet überhaupt diese angebliche Verknüpfung von Ursache und Wirkung, die man doch weder aus reiner Vernunft einsehen, noch mit den Sinnen wahrnehmen kann? Sind wir überhaupt berechtigt, uns des Kausalitätsbegriffs zu bedienen?

Ein Überblick über Kants Leben wird zeigen, daß er sowohl von dem Pietismus als auch von der Aufklärung (in ihrer maßvolleren wie in ihrer radikaleren Form) stark berührt worden ist und daß ihm hieraus die Fragen erwuchsen, die er in seiner „kritischen Philosophie" zu beantworten unternommen hat.

Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 zu Königsberg geboren. Dies war damals die Hauptstadt des mit Brandenburg vereinigten Herzogtums Preußen, ein industrie- und handeltreibender Ort von etwa 50000 Einwohnern. Sein Vater (dessen Familie aus Schottland eingewandert sein soll) war Sattler. Er hatte hart zu ringen, um seine zahlreiche Familie zu ernähren. Immanuel war das vierte unter neun Kindern. Als die Mutter starb, war er dreizehn, das jüngste Kind erst zwei Jahre alt.

Der Vater war ein unermüdlich arbeitsamer, pflichttreuer Mann, bestrebt, seinen Kindern eine sorgfältige Erziehung angedeihen zu lassen. Von der Mutter, einer guten, klugen und tief religiösen Frau erzählt Kant: „Sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir; sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden Einfluß auf mein Leben gehabt."

Die religiöse Richtung beider Eltern aber war der Pietismus, der so auf Kant von früh an mächtig einwirkte.

Kant äußerte im Alter einmal zu einem jungen Freunde: „Waren auch die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache.

Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug: die Leute, denen er Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Keine Not, keine Verfolgung setzte sie in Miß-

mut, keine Streitigkeit war vermögend, sie zu Zorn und zu Feindschaft zu reizen. Mit einem Worte: auch der bloße Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen.

Noch entsinne ich mich, wie einst zwischen dem Riemer- und Sattlergewerbe Streitigkeiten über ihre gegenseitigen Gerechtsame ausbrachen, unter denen auch mein Vater wesentlich litt, aber dessenungeachtet wurde selbst bei der häuslichen Unterhaltung dieser Zwist mit solcher Schonung und Liebe in Betracht der Gegner von meinen Eltern behandelt und mit einem solchen festen Vertrauen auf die Vorsehung, daß der Gedanke daran, obwohl ich ein Knabe war, mich dennoch nie verlassen wird."

Als Achtjähriger trat Kant (1732) in das Gymnasium seiner Vaterstadt, das Collegium Friedericianum, das von dem Prediger und Theologieprofessor Franz Albert Schultz vortrefflich geleitet wurde. Dieser suchte die christlich-praktische Lebensführung des Pietismus mit dem freien Denken der Wolffschen Philosophie und der von ihr beeinflußten „Aufklärung" zu vereinigen. Er hat auf Kant damit nachhaltig eingewirkt. Zugleich hat sich dieser, der gewöhnlich der Erste in seiner Klasse war, an der Anstalt eine sehr gründliche Kenntnis der lateinischen Klassiker und die Fähigkeit, gewandt Latein zu schreiben, angeeignet.

Der Unterricht in den anderen Fächern neben dem Lateinischen war freilich an dem Königsberger Gymnasium wie auch an den meisten anderen damals noch höchst dürftig.

Als Kant sich 1740 in der philosophischen Fakultät der heimischen Universität immatrikulieren ließ, hat sich sein Interesse sofort der Philosophie, der Mathematik und Naturwissenschaft zugewendet. Die Anregung dazu ver-

dankte er dem Professor Martin Knutzen, der auch dem armen Studenten die Benutzung seiner ansehnlichen Bibliothek gestattete. Auch Knutzen (selbst ein Schüler von Schultz) vertrat wie dieser die Verbindung von Pietismus und Aufklärung, und er führte Kant auch in die Leibniz-Wolffsche Philosophie ein.

Als 1746 Kants Vater starb, schloß dieser sein Universitätsstudium ab mit einer Schrift über „die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte". Er war dann mehrere Jahre hindurch bei verschiedenen Großgrundbesitzern in Ostpreußen Hauslehrer. Über diese Landschaft ist er übrigens in seinem ganzen Leben nicht hinausgekommen. Im Jahre 1755 erwarb er die philosophische Doktorwürde mit einer physikalischen Schrift über das Feuer, und in demselben Jahre habilitierte er sich an der Königsberger Universität als Privatdozent für Logik, Metaphysik, Mathematik und Physik.

Im Wintersemester 1755/6 begann er seine Lehrtätigkeit; er hat sie vierzig Jahre hindurch (bis 1796) fortgesetzt. Die Gegenstände seiner Vorlesungen waren (dem damaligen noch weniger differenzierten und spezialisierten Stand der Wissenschaften entsprechend) sehr mannigfaltig: Logik, Metaphysik, natürliche Theologie, Moralphilosophie und Naturrecht, philosophische Enzyklopädie, Pädagogik, Mathematik, Physik, Anthropologie und physische Geographie. Die Vorlesungen über die beiden letztgenannten Stoffe waren ihm besonders lieb; er suchte dadurch bei den Studierenden Welt- und Menschenkenntnis zu fördern. Überhaupt zeigte Kants Lebensführung einen der Welt aufgeschlossenen Charakter; er war durchaus kein menschenscheuer und weltfremder Stubengelehrter.

Fünfzehn Jahre lang bis 1770 ist Kant unbesoldeter Privatdozent geblieben; eine Stellung als Unterbibliothekar an der königlichen Schloßbibliothek, die er seit 1766 bekleidete, trug ihm nur 62 Taler jährlich ein. So war er auf das Honorar für seine Vorlesungen und Schriften angewiesen, und sein Einkommen war ein mehr als bescheidenes. Freilich waren seine Vorlesungen gut besucht, und er hat viel gelesen, täglich meist dreistündig. Seine damalige Lebensweise schildert er einmal also: „Ich sitze täglich vor dem Amboß meines Lehrpultes und führe den schweren Hammer sich selbst ähnlicher Vorlesungen in einerlei Takt fort. Bisweilen reizt mich irgendwo eine Neigung edlerer Art, mich über diese enge Sphäre etwas auszudehnen, allein der Mangel, mit ungestümer Stimme sogleich gegenwärtig mich anzufallen und immer wahrhaftig in seinen Drohungen, treibt mich ohne Verzug zur schweren Arbeit zurück. Gleichwohl befriedige ich mich endlich mit dem Beifall, womit man mich begünstigt, und mit den Vorteilen, die ich daraus ziehe, und träume mein Leben durch."

Kant hat in seiner Privatdozentenzeit, die zugleich mit seiner „vorkritischen" Periode zusammenfällt, zahlreiche Schriften verfaßt, die zum Teil noch recht lesenswert sind. Die bekannteste ist die 1755 erschienene „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels." Er suchte darin auf rein mechanischem Wege die Entstehung unseres Sonnensystems aus einem ungeheueren Urnebel zu erklären, der in verschiedener Dichtigkeit anfangs den Raum erfüllte. Kant war in dieser Hypothese Vorgänger des Franzosen Laplace.

Erst 1770 wurde Kant als Sechsundvierzigjähriger or-

dentlicher Professor für Logik und Metaphysik. Bei dieser Gelegenheit veröffentlichte er eine lateinisch geschriebene Abhandlung De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (über Form und Prinzipien der Sinnes- und der Verstandeswelt). Nach ihr ruht die Wissenschaft von der sinnlichen (körperlichen) Welt auf Wahrnehmung und Beobachtung („Erfahrung"). Aber hinter dieser Erscheinungswelt (der Natur) soll es noch eine Welt des Intelligiblen geben, deren Dasein und innere Gesetzmäßigkeit wir mit der bloßen Vernunft rein denkend erfassen, die also den Gegenstand der Metaphysik bildet.

Man erblickt in dieser Schrift die erste Äußerung seiner kritischen Philosophie, sofern er in ihr bereits die Lehre von Raum und Zeit entwickelt, die er dann auch in seiner „Kritik der reinen Vernunft" übernommen hat. Indessen erst nach Veröffentlichung dieser Schrift tauchte für Kant die entscheidende Frage auf: Wie ist es möglich, daß die Vernunft ohne Hilfe der Erfahrung (d. h. a priori) eine von ihr unabhängig (absolut) existierende Wirklichkeit (gleichsam ein „Ding an sich") erkenne?

Möglicherweise hat der Einfluß Humes in ihm diese Problembildung gefördert; denn er bekennt später: Hume habe ihn aus dem „dogmatischen Schlummer", d. h. dem kritiklosen Vertrauen auf die Leistungsfähigkeit der Vernunft, aufgeweckt.

In mehr als zehnjähriger eindringender Gedankenarbeit, während der seine schriftstellerische Tätigkeit völlig stockt, hat er mit diesem Problem gerungen und dabei die Grundlagen seines eigenen philosophischen Systems gelegt. Im Jahre 1781 erschien die „Kritik der reinen Vernunft". Darin ist eine metaphysische Erkenntnis der

intelligiblen Welt für unmöglich erklärt. Allen angeblichen wissenschaftlichen Beweisen der seitherigen Metaphysik für Dasein Gottes, für die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens wird die wirkliche Beweiskraft abgesprochen.

Dies negative Ergebnis gewinnt aber Kant auf der Grundlage einer gewaltigen positiven Leistung. Um zu einem Urteil darüber zu gelangen, ob Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, will er das Wesen und die Voraussetzungen wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt feststellen. Zu diesem Zweck untersucht er in den beiden ersten Hauptteilen seiner Vernunftkritik, in der transzendentalen Ästhetik und Analytik, zwei Wissenschaften, deren Geltung unbestritten war: die Mathematik und die Naturwissenschaft. Eben dadurch aber eröffnet er uns tiefe Einsichten in das Wesen der in ihnen vorliegenden Erkenntnis. Er gelangt dabei auch zu dem Ergebnis, daß zu der Erkenntnis der Wirklichkeit notwendig zwei Stücke gehören: Anschauung und Begriff. Wo uns die Erfahrung nicht Anschauungsstoff gibt, da langen wir mit unserem begrifflichen Denken gleichsam ins Leere. Wir können uns dabei gar mancherlei als möglich „denken", wir können aber nichts davon als wirklich „erkennen".

Auf Grund dieses Ergebnisses vermag Kant alsdann im dritten Hauptteil, der transzendentalen Dialektik, zu zeigen, daß die Metaphysik, die ja mit bloßem Denken über die Grenzen aller Erfahrung hinauszugehen versucht, weil ihr die Anschauungen mangeln, zu wirklicher Erkenntnis nicht gelangt. So kann man die Existenz von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit metaphysisch nicht beweisen, — man kann sie freilich auch nicht widerlegen.

So bleibt freier Raum für den Glauben, der in der Überzeugung wurzelt, daß die Wirklichkeit einen befriedigenden sittlichen Sinn haben müsse. Wir fühlen uns in unserem Gewissen verpflichtet, sittlich zu handeln; darum dürfen wir glauben, daß wir es auch können, d. h. daß wir frei sind. Wir fühlen den unbedingten Wert der Gerechtigkeit, aber dieses irdische Leben ist voll von Ungerechtigkeit. Darum dürfen wir an Gott und Unsterblichkeit und einen gerechten Ausgleich im Jenseits glauben.

Kant war, als er die Kritik der reinen Vernunft vollendet hatte, bereits siebenundfünfzig Jahre alt. Er hat aber noch von seinem schwer errungenen kritischen Standpunkt aus eine Reihe von Werken geschrieben, die das ganze System der Philosophie neu gestalten sollten. Die wichtigsten sind:

1. „Die Prolegomena (d. h. Einleitung) zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" (1783), eine kürzere und übersichtlichere Darstellung der Vernunftkritik; zugleich Abwehr mancher Mißverständnisse, denen diese begegnet war. Mit Rücksicht darauf hat Kant auch für die zweite Auflage der Vernunftkritik (1787) mehrere Abschnitte derselben umgearbeitet[1].

2. „Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786); sie entwerfen die Grundzüge der mathematischen Physik im Anschluß an die Vernunftkritik.

3. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785).

[1] Wir legen den Text dieser zweiten Auflage unseren Erläuterungen zugrunde; jedoch ist auch die Vorrede der ersten Auflage kommentiert, weil sie besonders wichtig ist.

4. „Kritik der praktischen Vernunft" (1788). Diese beiden Werke begründen die kritische Ethik.

5. „Kritik der Urteilskraft" (1790). Der erste Teil enthält Kants Ästhetik, der zweite behandelt die Methode der biologischen Naturwissenschaft und die Zweckbetrachtung des Weltganzen.

6. „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793). Das Buch enthält die kritische Religionsphilosophie.

Kant hat es noch erlebt, daß seine kritische Philosophie — trotz heftiger Bekämpfung — die herrschende auf den deutschen (protestantischen) Universitäten wurde.

Im Jahre 1797 mußte er infolge Altersschwäche seine Vorlesungen einstellen. Nach jahrelangem körperlichen und geistigen Verfall ist er am 12. Februar 1804 gestorben.

Wer sich mit Kants ganzem System und seiner Stellung in der Entwicklung der Philosophie vertraut machen will, den verweise ich auf das zweite Bändchen meiner „Geschichte der Philosophie (4./5. Auflage, Leipzig 1920, Sammlung: Quelle und Meyer). Dort ist auch die wichtigste Literatur über Kant angegeben. (Vergleiche übrigens unten die Anmerkung zu § 3 S. 49.)

Unseren Erläuterungen ist der von Kehrbach in der Reclamschen Sammlung herausgegebene Text der „Kritik der reinen Vernunft" zugrunde gelegt. Diese Ausgabe ist die verbreitetste und wohlfeilste. Auf sie beziehen sich die eingeklammerten Seitenzahlen[1].

[1] Dagegen beziehen sich solche Seitenzahlen, denen das Wörtchen „oben" vorangeht, auf frühere Stellen unseres Kommentars.

Da wir aber die zahlreichen Überschriften aus Kants Werk in unseren Kommentar übernommen haben, so können auch in jeder anderen Kantausgabe leicht die Stellen gefunden werden, auf die sich unsere Erläuterungen beziehen.

Sie sind übrigens derart abgefaßt, daß sie im allgemeinen auch für sich verständlich und lesbar sind. Jedoch sollen sie die Lektüre des Kantschen Textes nicht ersetzen, sondern sie erleichtern. — Hingewiesen sei hier noch auf einige Werke, die besonders geeignet erscheinen, in den Geist der Kantschen Philosophie einzuführen:

Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit (1876 und öfter);
— Gedanken und Tatsachen I (1882 ff.), II (1907 ff.).
Alois Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart (1903 und öfter);
— Der philosophische Kritizismus 1876—87 2. Aufl. (1908).
Wilhelm Windelband, Präludien (1884 und öfter).
Artur Liebert, Das Problem der Geltung (1906);
— Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? (1919, 2. Aufl. 1923).
Fritz Münch, Erlebnis und Geltung (1913).
Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (1921).

Inhalt der „Kritik der reinen Vernunft"

Vorrede
Einleitung

I. Transzendentale Elementarlehre

Erster Teil. Die transzendentale Ästhetik

Erster Abschnitt. Von dem Raum
Zweiter Abschnitt. Von der Zeit
Allgemeine Anmerkungen

Zweiter Teil: Die transzendentale Logik

Einleitung. Idee einer transzendentalen Logik

Erste Abteilung. Transzendentale Analytik

Erstes Buch. Die Analytik der Begriffe
Erstes Hauptstück. Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe
Zweites Hauptstück. Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

Zweites Buch. Die Analytik der Grundsätze
Einleitung. Von der transzendentalen Urteilskraft überhaupt.
Erstes Hauptstück. Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe
Zweites Hauptstück. System aller Grundsätze des reinen Verstandes

Erster Abschnitt. Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile
Zweiter Abschnitt. Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile
Dritter Abschnitt. Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes
1. Von den Axiomen der Anschauung
2. Die Antizipationen der Wahrnehmung
3. Analogien der Erfahrung
4. Die Postulate des empirischen Denkens
Drittes Hauptstück. Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena
Anhang: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe

Zweite Abteilung. Die transzendentale Dialektik
Einleitung

Erstes Buch. Von den Begriffen der reinen Vernunft
Erster Abschnitt. Von den Ideen überhaupt
Zweiter Abschnitt. Von den transzendentalen Ideen
Dritter Abschnitt. System der transzendentalen Ideen

Zweites Buch. Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft
Erstes Hauptstück. Von den Paralogismen der reinen Vernunft
Zweites Hauptstück. Die Antinomie der reinen Vernunft
Erster Abschnitt. System der kosmologischen Ideen
Zweiter Abschnitt. Antithetik der reinen Vernunft
Dritter Abschnitt. Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreit
Vierter Abschnitt. Von den transzendentalen Aufgaben der reinen Vernunft
Fünfter Abschnitt. Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen
Sechster Abschnitt. Der transzendentale Idealismus als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik
Siebter Abschnitt. Kritische Entscheidung des kosmologischen Streites der Vernunft mit sich selbst

Achter Abschnitt. Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen
Neunter Abschnitt. Von dem empirischen Gebrauch des regulativen Prinzips
Drittes Hauptstück. Das Ideal der reinen Vernunft
Erster Abschnitt. Von dem Ideal überhaupt
Zweiter Abschnitt. Von dem transzendentalen Ideal
Dritter Abschnitt. Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen
Vierter Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes
Fünfter Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes
Sechster Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines physiko-theologischen Beweises
Siebter Abschnitt. Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft. Anhang zur transzendentalen Dialektik. Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft

II. Transzendentale Methodenlehre

Erstes Hauptstück. Die Disziplin der reinen Vernunft
Erster Abschnitt. Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauch
Zweiter Abschnitt. Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs
Dritter Abschnitt. Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen
Vierter Abschnitt. Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise
Zweites Hauptstück. Der Kanon der reinen Vernunft
Erster Abschnitt. Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft
Zweiter Abschnitt. Von dem Ideal des höchsten Gutes
Dritter Abschnitt. Vom Meinen, Wissen, Glauben
Drittes Hauptstück. Die Architektonik der reinen Vernunft
Viertes Hauptstück. Die Geschichte der reinen Vernunft

Vorrede zur ersten Ausgabe (von 1781)

Der Gedankengang ist folgender:

A. Über die kritische Untersuchung selbst

I. ihr Gegenstand (ihre „Materie" S. 7 Mitte)
   1. die bisherige Metaphysik
   2. die Notwendigkeit einer Kritik der reinen Vernunft (S. 4 Z. 5 v. u.)
   3. Kants Leistung (S. 6 Z. 4)

II. ihre Form (S. 7 Mitte)
   1. Gewißheit
   2. Deutlichkeit (S. 9 Z. 5)

B. Verhältnis der kritischen Untersuchung zur künftigen Metaphysik (S. 10 Z. 13)

I. Aufgabe derselben

II. Ankündigung einer Metaphysik der Natur.

Zu A I 1. Ein wichtiger „Grundsatz" ist z. B. der Kausalsatz, daß jede Veränderung ihre Ursache habe. Er „bewährt" sich hinreichend in der Erfahrung. Aber die Forschung nach den Ursachen bleibt „jederzeit unvollendet".

Sie nimmt leicht zu dem Grundsatz, der zunächst „unverdächtig" scheint, die Zuflucht, daß die Kette der Ursachen auf eine erste („absolute") Ursache zurückführe. Aber damit überschreitet man die Erfahrung, da sich in ihr „erste" Ursachen nicht aufweisen lassen, und man gerät in „Dunkelheit und Widersprüche", sofern z. B. die Frage, wodurch denn jene erste Ursache zu ihrer Wirksamkeit veranlaßt worden sei, unbeantwortbar bleibt. Den Teil der Philosophie aber, in dem solche über die Erfahrung und insofern über die Natur hinausliegenden Fragen behandelt wurden, nannte man Metaphysik (vom griechischen meta physica, d. i. jenseits der Natur[1]). Einst als „Königin aller Wissenschaften" gefeiert, war sie im achtzehnten Jahrhundert vielfach der Mißachtung verfallen. Darum vergleicht Kant ihr Schicksal mit dem der trojanischen Königin Hecuba, die der römische Dichter Ovid in seinen „Metamorphosen" („Verwandlungssagen") sagen läßt: „Einst die erste, mächtig durch so viele Söhne und Schwiegersöhne, werde ich jetzt hilflos in die Verbannung geschleppt."

„Dogmatiker" nennt Kant solche Philosophen, die noch naiv meinen, der Mensch könne alle Fragen beantworten, und die darum die menschliche Erkenntnisfähigkeit keiner Prüfung unterziehen. In dieser Prüfung („Kritik") sieht er selbst aber seine eigentliche Aufgabe. So setzt er geradezu die „dogmatische" („unkritische") Haltung beim

[1] Freilich ist diese Deutung des Namens „Metaphysik" erst eine nachträgliche. Ursprünglich rührte der Name daher, daß der Herausgeber der Werke des Aristoteles die Schriften, welche die allgemeinsten Fragen des Seins behandelten, hinter (metá) seine Physik (tà physiká) gestellt hatte.

Philosophieren der von ihm empfohlenen „kritischen" entgegen. „Despotisch" war die Herrschaft der Metaphysik, solange sie dogmatisch behandelt wurde, weil man jeden Zweifel an ihren Lehren durch kühne Behauptungen („Machtsprüche") niederschlug.

So verfielen immer wieder einzelne in die Skepsis, d. h. eine zu weit gehende Zweifelsucht, die den Menschen überhaupt die Fähigkeit, zu sicheren Erkenntnissen zu gelangen, abspricht und so die Möglichkeit einer inneren Einigung der Menschen (im Bilde: „einer bürgerlichen Vereinigung") durch eine objektiv gültige Wissenschaft bestreitet.

Der englische Philosoph John Locke (1632—1704) hat in seinen psychologischen[1] „Untersuchungen über den menschlichen Verstand" versucht, die Metaphysik aus der Erfahrung abzuleiten, aber diese Abstammungslehre („Genealogie") war in der Tat irrig (wie Kant später nachweisen wird). So behauptete sich auch Locke gegenüber die dogmatische Art, Metaphysik zu treiben. Aber auch sie vermochte nicht, ihre Behauptungen wirklich zu beweisen. Darum herrschte damals vielfach Gleichgültigkeit („Indifferentismus") gegenüber den metaphysischen Fragen.

Zu A I 2. Den Grund dafür sieht Kant nicht in Oberflächlichkeit („Leichtsinn"), sondern in der gereiften Urteilskraft seiner Zeitgenossen. Stolz spricht er den Satz aus: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß" (S. 5 A.). So unternimmt

[1] Dem damaligen Sprachgebrauch entsprechend rechnet Kant die Psychologie (Seelenlehre) zur Physiologie (Lehre von der lebenden Natur).

er selbst nun eine „Kritik der reinen Vernunft", d. h. er will das Erkenntnis- („Vernunft"-) Vermögen selbst prüfen hinsichtlich aller Erkenntnisse, die den Anspruch erheben, „unabhängig von aller Erfahrung" zu gelten. Da die Metaphysik sich solcher Erkenntnisse rühmte, so muß diese „Kritik" auch entscheiden, ob eine Metaphysik möglich ist, und, wenn ja, worauf ihre Geltung ruht (welches ihre „Quellen" sind) und wie weit sie reicht (welches ihr „Umfang" und ihre „Grenzen" sind). Und zwar muß dies alles grundsätzlich („aus Prinzipien") ein für allemal entschieden werden.

Zu A I 3. Kant ist überzeugt, eine solche „Kritik" geliefert zu haben. Er hat dabei auch eine vollständige Übersicht über die metaphysischen Fragen gegeben (sie „spezifiziert"), er hat gezeigt, wieso die Vernunft dabei in scheinbaren Selbstwiderspruch gerät („den Punkt des Mißverstandes der Vernunft mit ihr selbst", vgl. S. 566 u.) und wie dieser aufzulösen ist.

Zu A II 1. Kant hat also untersucht, was die Vernunft ohne allen „Stoff und Beistand der Erfahrung" ausrichten kann. Erkenntnis, die unabhängig von Erfahrung gilt, bezeichnet er als Erkenntnis „a priori" (d. h. eine solche, die „von vornherein" feststeht). Sie muß für schlechthin notwendig gelten; sie ist keine bloße „Meinung" oder „Hypothese". Auch die Übersicht über alle aprioriischen Erkenntnisse muß selbst a priori gelten, muß ein Beispiel apodiktischer (unbedingter) Gewißheit sein.

Die Bemerkungen über die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (S. 8 f.) werden erst verständlich werden, wenn dieser Abschnitt selbst zur Erörterung gelangt.

Zu A II 2. Kant erklärt hier, daß er auf Beispiele

verzichtet habe, weil auch bei streng wissenschaftlich-schulmäßiger („scholastischer") Darstellung der Umfang seines Werkes sehr erheblich würde.

Der erwähnte Abt Terrasson lebte von 1670 bis 1750 und war Verfasser eines Staatsromans Sethos.

Zu B I. Indem Kant in seiner Kritik alle die aprioriſchen Bestandteile der Erkenntnis aufdeckt, liefert er die Vorarbeit für ein „Inventarium", eine systematische Übersicht des Aprioriſchen, d. h. für eine wirkliche Metaphysik (vgl. S. 634 f.). Da es hierbei die Vernunft nur mit sich selbst zu tun hat, da sie der — stets erweiterungsfähigen — Erfahrung nicht bedarf, so kann sie sicher sein, nichts übersehen zu haben (Kant erläutert dies durch das Wort des römischen Dichters Persius: „Verweile bei dir selbst, und du wirst erkennen, wie knapp dein Besitz ist").

Zu B II. Das hier angekündigte Werk hat Kant in der Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" geliefert. Während es in der „Kritik" nur auf die aprioriſchen Grundbegriffe (wie z. B. Ursache) und ihren systematischen Zusammenhang (ihre „Syntheſis") ankam, müssen in der Metaphysik auch die von jenen abgeleiteten Begriffe (wie z. B. von Ursache abgeleitet: Kraft, Handlung, vgl. S. 98) berücksichtigt werden. Dazu ist Analysis (Begriffszerlegung) nötig.

Vorrede zur zweiten Ausgabe (von 1787)

Gedankengang:

I. Neugestaltung der Metaphysik durch eine Revolution der Denkart nach dem Vorbild der Mathematik und Naturwissenschaft.

II. Das Ergebnis der Neugestaltung (S. 32 Z. 16).

III. Das Besondere der zweiten Auflage (S. 30 Z. 8).

Zu I. Kant vergleicht hier die Metaphysik mit drei anderen Disziplinen, die bereits „den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen" haben, während es bei der Metaphysik immer noch zweifelhaft ist, ob sie überhaupt als Wissenschaft möglich sei. Diese drei Disziplinen sind: Logik, Mathematik und Physik.

Die Logik (wenn man von ihr alles Psychologische, Metaphysische und Anthropologische fernhält[1]) ist schon durch Aristoteles (384—322) zur Vollendung gebracht worden. Sie verdankt dies dem Umstand, daß sie von allen Gegenständen des Denkens und Erkennens absieht

[1] D. h. wenn man lediglich die Gedanken ihrem Sinne nach, nicht die Denkvorgänge oder die Seele bzw. den Menschen als denkende Wesen betrachtet.

und nur die „Form" (die formalen Gesetze) des richtigen Denkens untersucht. So ist es eine logische Feststellung, daß A = A ist, und A nicht = Nicht-A ist. Formal ist sie, weil an die Stelle A jeder beliebige Gegenstand (Mensch, Pferd, Tisch usw.) eingesetzt werden kann.

Mathematik und Physik sind durch eine „Revolution" des Verfahrens zu dem „königlichen" Weg sicherer Wissenschaft gelangt. Worin bestand nun diese „Revolution"? Darin, daß man nicht die Gegenstände der Erkenntnis als in der Erfahrung fertig gegeben voraussetzte, sondern sie selbst konstruierte. Konstruiert man z. B. ein Dreieck („einen Triangel") als gleichschenkelig, so folgt daraus a priori, daß die den gleichen Seiten gegenüberliegenden Winkel gleich sind u. a. Wer diese „Revolution" in der Mathematik herbeigeführt hat, ob Thales von Milet, der als der älteste griechische Philosoph gilt, oder ein anderer, kann trotz der Angaben des Diogenes Laertius (im dritten Jahrhundert n. Chr.) nicht mehr festgestellt werden.

In der Naturwissenschaft ist jene „Revolution der Denkart" noch nicht so alt, und man kennt ihre Urheber: der englische Philosoph Baco von Verulam († 1626), der Italiener Galileo Galilei († 1642), die Deutschen Toricelli († 1647) und Stahl († 1734) sind hier zu nennen. Sie haben jene „Revolution" dadurch bewirkt, daß sie sich nicht begnügten, das in der Erfahrung Gegebene zu beobachten, sondern daß sie das Experiment in die Naturwissenschaft einführten. Sein Wesen besteht darin, daß man diejenigen Vorgänge selbst herbeiführt, deren Gesetze man feststellen wird. Also auch hier wird der zu untersuchende Gegenstand gleichsam geschaffen; freilich nicht

durch freie Konstruktion wie in der Mathematik, sondern indem man die Natur nötigt, die uns interessierenden Vorgänge eintreten zu lassen und so unsere Frage zu beantworten, unter welchen ursächlichen Bedingungen sie eintreten.

Sollte nun nicht auch die Metaphysik zum Rang einer Wissenschaft erhoben werden können durch eine „Revolution der Denkart"? Das ist die große Frage Kants. Das ganze Verständnis seiner „Kritik" hängt davon ab, daß man erfaßt, was er mit jener „Revolution" meint. Er vergleicht sie mit dem Grundgedanken des Kopernikus. Vor ihm nahm man an, Sonne und Sterne drehten sich um die Erde; er versuchte es mit der Annahme, daß die Erde sich drehe.

So setzte man bis auf Kant als selbstverständlich voraus, daß unsere Erkenntnis sich nach den Gegenständen richten (sich gleichsam um diese „drehen") müsse. Dabei konnte man aber nie erklären, wie man unabhängig von Erfahrung, also a priori, etwas von den Gegenständen wissen könne. Denn sind (wie man bisher allgemein annahm) die Gegenstände gleichsam fertig ohne unser Zutun da, und besteht die Erkenntnis darin, daß wir die Gegenstände, wie sie an sich sind — als „Dinge an sich" — gewissermaßen abbilden, so kann unsere Erkenntnis nur auf Erfahrung sich gründen und niemals mehr enthalten, als was Erfahrung bisher gelehrt hat. Wie können wir dann aber z. B. a priori wissen, daß jede Veränderung ihre Ursache hat und in alle Zukunft haben wird — worüber uns Erfahrung doch noch nicht belehrt hat?!

Man sieht: die für Kant in den Mittelpunkt tretende Frage: wie ist aprioriſche Erkenntnis möglich?, kann

nicht beantwortet werden, wenn man bei der gewöhnlichen Auffassung verbleibt, daß alle Erkenntnis sich nach den Gegenständen richte und lediglich auf der Erfahrung von den Gegenständen beruhe. Kant kam nun als erster auf den Gedanken, es mit der entgegengesetzten Annahme zu versuchen, daß die Gegenstände sich nach unserem Erkenntnisvermögen richten müssen (um nämlich überhaupt für uns erkennbar zu sein). Er unterscheidet dabei drei Bestandteile des Erkenntnisvermögens (der „Vernunft" im weiteren Sinne): die „Sinnlichkeit" als Vermögen der Anschauung des in Zeit und Raum Gegebenen, den „Verstand" als das Vermögen der Begriffe, und die „Vernunft" (im engeren Sinne) als das Vermögen der „Ideen". Wenn ich z. B. sehe, daß auf das Reiben eines Zündhölzchens an der Zündfläche ein Aufflammen folgt, so habe ich zunächst die Anschauung zweier zeitlich aufeinander folgender Vorgänge im Raume. Indem ich das Aufflammen als durch das Reiben verursacht denke (anschaulich wahrnehmen kann ich nämlich die Verursachung selbst nicht, sondern nur ein Nacheinander), verknüpfe ich das Angeschaute durch den Verstandesbegriff der „Ursache und Wirkung" (Kausalität).

Wenn ich endlich jenseits aller Erfahrung mir eine erste (absolute) Ursache alles Geschehens denke (vgl. oben S. 16), so denke ich eine Vernunftidee. „Ideen" entstehen nämlich aus Verstandesbegriffen („Kategorien"), indem man sie ins Absolute steigert.

Kant nennt, wie wir oben S. 19 sahen, die Erkenntnis des Aprioriſchen Metaphysik. Hier (S. 19) unterscheidet er zwei Teile der Metaphysik. Im ersten Teil beschäftigt sie sich mit solchen Begriffen, zu denen ent-

sprechende Gegenstände in der Erfahrung gegeben werden können, wie z. B. den Ursachbegriff. Wir wissen aber a priori, daß in der Natur jeder Vorgang seine Ursachen hat. Diese aprioriſche Erkenntnis ist dadurch „möglich" (d. h. daraus erklärlich), daß wir vermittels des Ursachgedankens eine „Natur" für uns schaffen. Denken wir uns ein Wesen, das zwar sinnliche Anschauungen hätte wie wir, aber die Begriffe „Ursache und Wirkung" nicht zu denken vermöchte: für ein solches Wesen gäbe es zwar Erscheinungen in Raum und Zeit, aber keine „Natur".

Auch wir Menschen sind nicht immer darauf eingestellt, das uns in der Erfahrung „Gegebene" als „Natur" aufzufassen, also vermittels des Kausalbegriffs zu verknüpfen. Wenn wir z. B. einen Vorgang als „schön" oder „erhaben" auffassen, so interessiert uns nur seine Beschaffenheit, aber durchaus nicht seine Ursache oder seine Wirkung. Wir sind dann zu ihm nicht naturwissenschaftlich eingestellt, sondern ästhetisch. Es gehört aber zur Eigenart der ästhetischen Einstellung, daß sie ihre Gegenstände isoliert, sie also nicht in den kausalen Zusammenhang des Naturwirklichen einordnet. Wenn wir z. B. im Drama den Tod des Wallenstein miterlebt haben, so erkundigen wir uns nicht, wann das Begräbnis sein wird.

Andererseits gehört es zum Wesen der naturwissenschaftlichen Einstellung, daß wir alles uns in Raum und Zeit Gegebene (die „Erscheinungen") in einen ursächlichen Zusammenhang einordnen. So gut es für ein Wesen, das der isolierenden ästhetischen Einstellung nicht fähig wäre, nichts „Schönes" gäbe, so gut gäbe es für uns keine „Natur", wenn wir nicht den Gedanken der Ver-

ursachung in unserem Verstande erzeugen könnten und der naturwissenschaftlichen „Einstellung" fähig wären.

Gerade indem wir uns in solche verschiedene innere „Einstellungen" vertiefen, sind wir am ehesten imstande, uns den Grundgedanken der Vernunftkritik, den Sinn von Kants „kopernikanischer Revolution" in der Betrachtung der Erkenntnis zum Verständnis zu bringen. Die Berücksichtigung solcher „Einstellungen" ist uns aber schon im gewöhnlichen Leben durchaus geläufig. Wenn jemand zu einem anderen sagt: „Als Richter muß ich Sie verurteilen, als Mensch kann ich Ihre Handlungsweise verstehen und entschuldigen, als Christ werde ich bemüht sein, Ihnen nach Abbüßung Ihrer Strafe zu helfen" — so meint er mit solcher Unterscheidung tatsächlich verschiedene innere Einstellungen, d. h. verschiedene Begriffe, Grundsätze, Wertschätzungen, mit denen er den anderen und seine Handlungsweise auffaßt. Weitere Beispiele aus dem Leben lassen sich leicht beibringen.

Kant stellt sich nun die Aufgabe, die innere Einstellung des (Mathematikers und) Naturwissenschaftlers klarzulegen. Er beantwortet die Frage: mit welchen Begriffen und Grundsätzen müssen wir das in Raum und Zeit Gegebene (die Erscheinungen) auffassen, damit es für uns zur „Natur" werde. Dabei kommt es natürlich auf die Individualität der einzelnen Forscher und auf die in ihnen sich abspielenden seelischen Vorgänge in ihrer besonderen Art nicht an, sondern auf die Betrachtungsweise der beiden genannten Wissenschaften überhaupt.

Damit ist die gewöhnliche naive („dogmatische") Meinung überwunden, die Natur selbst sei etwas ohne unser Zutun fertig Gegebenes, sie sei ein ohne jede Beziehung

zu unserem erkennenden Geist, also absolut Existierendes, sie sei „Ding an sich". Daß es so etwas gebe, bezweifelt Kant nicht, aber seine Kritik führt ihn zu dem Ergebnis, daß „unsere Vernunfterkenntnis a priori nur auf Erscheinungen gehe, daß sie die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen lasse" (S. 19).

Im zweiten Teil der Metaphysik nämlich zeigt es sich, daß wir mit der Vernunft über die Grenze der Erfahrung, d. h. der Erscheinungen, nicht hinausgelangen. Zur (Natur-)Erkenntnis gehören nämlich stets zwei Bestandteile: anschauliche Erscheinungen, die uns gegeben sind, und aprioriſche Verstandesbegriffe, durch die sie gedacht, als Gegenstände gedeutet werden.

Versuchen wir nun, mit unseren Begriffen über die Erfahrung hinaus zu den „Dingen an sich" und damit zu dem „Unbedingten" („Absoluten") zu gelangen, so greifen wir ins Leere; theoretisch (oder wie Kant genauer sagt: „spekulativ" [1]) können wir hier nichts mehr erkennen, wohl aber können wir von unserer praktischen Erkenntnis (d. h. unserem sittlichen Bewußtsein) aus uns gewisse vernünftige Glaubensvorstellungen über das jen-

[1] Bei der theoretischen Erkenntnis gilt es, einen uns gegebenen Gegenstand bestimmt zu erfassen, bei der praktischen einen nicht gegebenen, sondern sein sollenden zu erkennen und zu verwirklichen (S. 13).

Spekulativ nennt Kant eine Unterart der theoretischen Erkenntnis, diejenige nämlich, welche auf Gegenstände zielt, zu denen man in keiner Erfahrung gelangen kann. Ihr entgegengesetzt ist die Naturerkenntnis, die sich auf Gegenstände beschränkt, von denen Erfahrung möglich ist. — Übrigens verwendet Kant gelegentlich „spekulativ" in demselben Sinne wie „theoretisch".

seits der Erfahrung Liegende (wie Gott und Unsterblichkeit) bilden. Diese Fragen aber auf theoretischem Wege zu lösen, darum war die Metaphysik vor Kant im wesentlichen bemüht. Kant zeigt, daß es für die Metaphysik unmöglich ist, die jenseits aller Erfahrung liegenden (d. h. transzendenten) Dinge an sich zu erkennen; er stellt damit der Metaphysik eine neue Aufgabe: sie soll nicht ins Transzendente schweifen, sondern ein System der aprioriſchen Erkenntniselemente schaffen, das die Vernunft selbst ausmacht. Die „Kritik" zeigt, wie ein solches System zustande zu bringen ist, sie entwirft den Grundriß („Vorriß") dazu und ist eine Abhandlung über das Verfahren der Metaphysik („ein Traktat von der Methode", S. 21).

Da diese von Kant entworfene Metaphysik nicht Objekte, die von der Vernunft verschieden und ihr fremd sind, zu untersuchen hat, sondern die Vernunft selbst also gleichsam eine Selbsterkenntnis der Vernunft darstellt, so kann sie zur Vollendung gebracht werden. Sie stellt dann ein Kapital (einen „Hauptstuhl") dar, das von der Nachwelt nicht weiter vermehrt werden kann. Als Grundwissenschaft muß sie sich von dem Satze leiten lassen, daß „nichts getan sei, wenn ihr noch etwas zu tun übrig bliebe" (S. 22).

Zu II. Worin liegt nun der Wert dieser neuen Metaphysik? Zunächst darin, daß sie unserer Spekulation verbietet, die Grenzen der Erfahrung zu überschreiten. Solche Grenzüberschreitungen sind aber um so bedenklicher, als wir dann leicht der Versuchung unterliegen, uns auch das jenseits der Erfahrung Liegende, das „Transzendente", sinnlich vorzustellen und so das Geistige und Göttliche,

den Gegenstand unseres praktischen Vernunftglaubens in seiner Eigenart zu verkennen.

So hat also die Einsicht, daß unsere theoretische (spekulative) Erkenntnis (unser „Wissen") auf den Bereich der sinnlichen Erscheinungen eingeschränkt ist, zugleich den positiven Nutzen, daß für den Vernunftglauben das Feld des Übersinnlichen freigehalten wird.

Kant erläutert dies an der Frage der Willensfreiheit (S. 24 f.). Die Willensakte als „Erscheinungen" (als Gegenstände der naturwissenschaftlichen Psychologie betrachtet) werden, wie alle Naturvorgänge, als ursächlich bedingt, mithin als naturnotwendig angesehen. Für die naturwissenschaftliche „Einstellung" (zu der auch die psychologische gehört) gibt es keine Freiheit. Andererseits setzt die Moral „Freiheit im strengsten (d. h. indeterministischen[1]) Sinne als Eigenschaft unseres Willens voraus" (S. 25).

Würde nun die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise den Willen als „Ding an sich" erfassen, würde sie gleichsam das ganze Wesen unseres Wollens erschöpfend uns erschließen, so wäre kein Platz für Freiheit. Nunmehr aber auf Grund der „Revolution der Denkart" frage ich nicht: ist der Mensch „an sich" frei oder unfrei? Sondern mein Problem lautet: für welche innere Einstellung stellt sich der Mensch als Naturwesen, also unfrei,

[1] Es gibt nämlich auch einen deterministischen Freiheitsbegriff. Dessen Vertreter erklären, wenn eine Willensentscheidung nicht infolge äußerer Beeinflussung, sondern aus dem Charakter des Handelnden erfolge, so könne sie „frei" genannt werden, obwohl sie durch diesen Charakter eindeutig bestimmt („determiniert") und insofern naturnotwendig sei. Diesen deterministischen Freiheitsbegriff lehnt Kant als ungenügend für die Sittlichkeit ab.

für welche als sittliches Wesen, mithin als frei, dar? Dabei wird klar, daß die naturwissenschaftlich-psychologische Betrachtungsweise im Menschen lediglich das Naturwesen, gleichsam nur eine Sache, ein Produkt des Naturlaufs sieht. Darum kommen sich auch Menschen, die man zum Gegenstand psychologischer Beobachtungen oder Experimente macht, gewöhnlich als „Versuchskaninchen" und damit gleichsam ihrer Menschenwürde entkleidet vor.

Ganz anders ist die innere Einstellung, in der ich gewöhnlich mit den anderen Menschen als Person mit Personen verkehre. Hier sind mir die anderen nicht Untersuchungsobjekte, sondern sie gelten mir als frei wollende und handelnde Subjekte, deren Verhalten ich sittlich billige und mißbillige und die ich dafür verantwortlich mache.

Aus meiner inneren Einstellung folgt also, daß ich im ersten Fall im Reich der Natur, im zweiten im Reich der Freiheit mich befinde und daß dort der Mensch mir als unfreies Naturwesen, hier als freie, sittlich verantwortliche Persönlichkeit sich darstellt.

So wenig wie die Freiheit können wir bei unserer theoretischen (naturwissenschaftlichen) Einstellung Gott und die einfache (und darum unzerstörbare) Natur unserer Seele erkennen. Aber wenn wir infolge der „Kritik" zur Einsicht gekommen sind, daß die theoretische Erkenntnisweise nicht das Wesen (das „An-sich") der Wirklichkeit erschöpft, sondern auf die Erscheinungen beschränkt bleibt, so ist es mir doch wenigstens erlaubt, wie die Freiheit, so auch Gott und Unsterblichkeit als möglich zu denken und an sie zu glauben, wenn ich als „praktisches" (d. h. sittlich-handelndes) Wesen zu einem solchen Glauben mich genötigt sehe.

So kommt Kant zu dem Satz, der für ihn persönlich wie für sein philosophisches System kennzeichnend ist: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (S. 26). Er will damit sagen: ich mußte das scheinbare Wissen, das die frühere Metaphysik über dies Gebiet jenseits der Erfahrung für sich in Anspruch nahm, als ungültig dartun, um das Recht und das Gebiet des Glaubens aufzuweisen.

Ein wirklicher Verlust ist dadurch nicht entstanden. Denn die Beweise, welche die Philosophenschulen für Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu erbringen suchen, sind für „die große (für uns achtungswürdigste) Menge" zu schwer faßlich. Auf den Philosophen von Fach konnte man das Wort anwenden: „Was er ebensowenig weiß als ich, das will er allein zu wissen scheinen." Er muß nunmehr auf diesen arroganten Anspruch verzichten, jedoch ist er von nun an als Verwalter (Depositär) der Vernunftkritik zu betrachten (S. 28).

Kann auf dem Gebiet des Transzendenten positiv nichts bewiesen werden, so kann dort auch nicht widerlegt werden. Der Glaube, der auf unser sittliches Bewußtsein sich gründet, ist also durch die „Kritik" auch sichergestellt gegen die Einwände des Materialismus, Fatalismus, Atheismus, also der Richtungen, die die Seele und ihre Unsterblichkeit, unsere Freiheit und die Existenz Gottes zu widerlegen suchen.

Indem endlich die „Kritik" dartut, daß wir von unserer Erscheinungswelt (d. h. dem, was wir kurzerhand die wirkliche Welt nennen) ein sicheres Erfahrungswissen erlangen können, widerlegt sie den Skeptizismus, der an allem Wissen verzweifelt, und den sogenannten „Idealis-

mus", der behauptet, die körperliche Welt existiere nicht ebenso wirklich wie wir selbst, sondern sei nur eine Vorstellung („Idee") in unserem Bewußtsein. —

Die „Kritik" zerstört zwar den „Dogmatismus" (S. 29), d. h. das kritiklose Darauflos-Philosophieren, aber sie schafft zugleich den Unterbau für eine neue Metaphysik, die ihrerseits „dogmatisch" verfahren, d. h. ihre Lehren aus sicheren Grundsätzen a priori ableiten muß (nach dem Vorbild Christian Wolffs), dessen Philosophie damals die deutschen Universitäten beherrschte. Wer dies streng wissenschaftliche Verfahren verschmäht, der will nicht Philosophie (d. h. Liebe zur Weisheit), sondern Philodoxie (Liebe zu seiner zufälligen Meinung).

Zu III. Kant betont, daß die zweite Auflage in der Sache selbst keine Änderung bringe, wohl aber Verbesserungen in der Darstellung. Er ist sich bewußt, daß er „das Talent einer lichtvollen Darstellung" (S. 33) nicht in besonderem Grade besitze; er hofft, daß andere seinen Gedanken noch eine faßlichere Darstellung geben werden; „denn widerlegt zu werden, ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber nicht verstanden zu werden".

Einleitung[1]

Zu I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis

Kant bildet das Adjektiv „aprioriſch" nicht, er ſagt dafür „rein" (nämlich: von Empfindung). Somit ſtellt er gegenüber die „reine" und die „empiriſche", d. h. die Erfahrungserkenntnis. Nun wird ſich aber zeigen, daß die Erfahrungserkenntnis ſelbſt zuſammengeſetzt ſei aus ſinnlichen Eindrücken (was wir oben S. 23 das anſchaulich Gegebene nannten) und dem, was unſer Erkenntnisvermögen (nämlich unſer „Verſtand") „aus ſich ſelbſt hergibt" (S. 647), d. h. den Verſtandesbegriffen. Wenn ich z. B. das Blatt vor mir wahrnehme, ſo iſt das Weiß, das ich ſehe, das Glatt, das ich taſte, „Rohſtoff ſinnlicher Eindrücke"; erſt indem ich durch meinen Verſtand das Weiß und Glatt als „Eigenſchaften" eines „Dinges" (nämlich eines Blattes) denke, habe ich die „Erkenntnis" eines Gegenſtandes. Ich könnte mir denken, daß eine Fliege, die auf dem Blatte ſitzt, auch

[1] Unſere Erläuterungen beziehen ſich auf den Text der zweiten Auflage, der bei Reclam zum Teil am Schluß des Bandes in den „Supplementen" abgedruckt iſt.

die sinnlichen Eindrücke des Weiß und Glatt erlebt, aber damit wäre für sie noch nicht ein wirkliches Ding mit Eigenschaften da. Die Begriffe „Ding, Eigenschaft" (auch „Wirklichkeit") werden uns nicht von den Sinnen geliefert, sie „entspringen nicht aus der Erfahrung", sondern aus dem Verstande. Die sinnlichen Eindrücke (Empfindungen) ihrerseits rühren davon her, daß „Gegenstände" (nämlich: Dinge an sich) „unsere Sinne rühren".

Es zeigt sich bei der Betrachtung dieser ganzen Stelle, daß Kant den Ausdruck „Erfahrung" in doppeltem Sinne verwendet. 1. Erfahrung im engeren Sinne besteht lediglich aus den Sinneseindrücken, dem was a posteriori gilt. 2. Erfahrung im weiteren Sinne, d. h. wirkliche Erfahrungserkenntnis besteht aus den Sinneseindrücken (= 1) und ihrer Verarbeitung, d. h. Auffassung und Deutung durch die Verstandesbegriffe, die ihrerseits a priori gelten.

Die von Kant so genannten Erkenntnisse a priori und a posteriori sind also, für sich genommen, nur Bestandteile, Elemente der einen Erfahrungserkenntnis.

II. Wir sind im Besitz gewisser Erkenntnisse a priori

Kants Bemühen ist nun zunächst, das Apriorische zu entdecken. Als Kennzeichen desselben weist er hier auf „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit" (S. 649). Wenn wir also urteilen: es *muß* so sein, oder es ist in *allen* Fällen so, dann muß ein solches Urteil a priori, d. h. unabhängig von Erfahrung gelten. Denn Erfahrung zeigt uns höchstens nur: es ist *tatsächlich* so (es

könnte auch anders sein), und bisher ist es stets so gewesen. Das ist aber nur vergleichsweise (comparativ) allgemein.

Im Besitz der Kennzeichen des a priori, können wir leicht feststellen, daß wir tatsächlich aprioriſche Erkenntnisse besitzen. Solche sind alle Sätze der reinen Mathematik, wie z. B. $7 + 5 = 12$, oder die Winkelsumme eines Dreiecks beträgt zwei Rechte. Solche Sätze gelten notwendig (wir sehen ein: es muß so sein) und streng allgemein gültig.

Beides trifft auch zu für den Satz, den wir im täglichen Leben stets als gültig voraussetzen und der all unserer Naturerkenntnis zugrunde liegt, daß jede Veränderung eine Ursache haben müsse.

Der engliſche Philoſoph Hume (1711—76) hat gemeint, infolge häufiger Wahrnehmung zweier aufeinander folgender Eindrücke bilde sich in uns die subjektive Nötigung, bei erneuter Wahrnehmung des ersten den zweiten zu erwarten. Das ist aber jedenfalls nicht der Sinn des Kausalsatzes, der besagt, daß die zwei Vorgänge in sich (ganz unabhängig von wahrnehmenden Subjekten) notwendig und allgemein verknüpft seien.

Wie der Begriff der Kausalität, so ist auch die Vorstellung des Raumes und der Begriff der Substanz (d. h. eines beharrlich für sich Existierenden) a priori.

III. Die Philoſophie bedarf einer Wiſſenſchaft des a priori (S. 36 ff.)

Neben den aprioriſchen Erkenntniselementen, die in Mathematik und Naturwiſſenſchaft ihre Anwendung auf anſchaulich Gegebenes finden, haben wir auch aprioriſche

Begriffe wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, denen nichts Entsprechendes im Bereich der Erfahrung gegeben werden kann. Mit diesen Begriffen hat sich die seitherige (dogmatische) Metaphysik vor allem beschäftigt. Gerade diese Metaphysik läßt aber die kritische Untersuchung geboten erscheinen, „wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Wert sie haben mögen" (S. 37).

IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile (S. 39 ff.)

Bei dieser Untersuchung aprioriſcher Erkenntnis ist es aber von besonderer Wichtigkeit, die analytischen (zergliedernden, „erläuternden") und die synthetischen (hinzufügenden, „erweiternden") Urteile auseinanderzuhalten.

In den analytischen ist das Prädikat mit dem Subjekt „durch Identität" (Dieselbigkeit) verknüpft; z. B. in „Körper" ist schon dasselbe enthalten, was ich im Prädikat „ausgedehnt" denke. Ich würde mir selbst widersprechen, wenn ich das Urteil fällen wollte: der Körper ist unausgedehnt. Mithin gelten die analytischen Urteile a priori auf Grund des „Satzes der Identität" (oder dem des „Widerspruches", S. 41 A.). Die analytischen Urteile können aber im folgenden außer Betracht bleiben; sie haben ja lediglich die Bedeutung, Begriffe, die wir schon haben, zu zerlegen; sie fördern unsere Erkenntnis nicht. Dies tun nur die synthetischen Urteile.

Während alle analytischen Urteile a priori gelten, können synthetische Urteile sowohl a posteriori wie a priori gelten.

Ein Beispiel für das erstere ist der Satz, daß alle Körper schwer sind.

Dieser Satz ist synthetisch. Denn im Begriff des Körpers liegen zwar die Merkmale der Ausgedehntheit, Undurchdringlichkeit, Gestalt, aber nicht das der Schwere (tatsächlich beruht diese ja auf der Anziehung der Körper, setzt also mindestens zwei Körper voraus, während der Körper für sich ohne sie gedacht werden kann, aber nicht z. B. ohne Ausdehnung).

Ferner gilt der Satz: die Körper sind schwer, a posteriori, denn seine Geltung gründet sich darauf, daß die Erfahrung mir die Schwere zeigt als etwas Tatsächliches (und insofern Zufälliges).

Häufig hat man gegen Kants Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile das Bedenken vorgebracht: wenn ich nun aus der Erfahrung weiß, daß alle Körper schwer sind, so werde ich dieses Merkmal bei „Körper" stets mitdenken; es wird so zu einem Merkmal des Begriffs „Körper", und das Urteil: alle Körper sind schwer, wird von da an analytisch. Man könne also überhaupt keine feste Grenze ziehen; ob ein Urteil analytisch oder synthetisch sei, das hänge davon ab, was das einzelne Individuum bei dem Subjektsbegriff zufällig mitdenke.

Diese Erwägungen sind für die psychologische Betrachtung von Denkvorgängen im einzelnen Individuum begründet. Kant dagegen in seiner logisch-erkenntnistheoretischen Betrachtung setzt einfach voraus, daß die Begriffe, wie das in der Wissenschaft das Wünschenswerte ist, hinsichtlich ihrer Merkmale fest bestimmt und abgegrenzt sind; in unserem Beispiel also, daß das Merkmal

der Schwere zum Begriff des Körpers nicht gehört. Unter dieser Voraussetzung ist und bleibt das Urteil: die Körper sind schwer, ein synthetisches. Die psychologische Frage, was sich im Bewußtsein des Einzelnen beim wirklichen Denken dieses Urteils abspielt, kann ganz außer Betracht bleiben.

Wir sahen: die Geltung der synthetischen Urteile a posteriori ruht auf Erfahrung; diese läßt die „Synthesis (Verknüpfung) des Prädikats der Schwere mit dem Begriff des Körpers" (S. 41 A.) als begründet erscheinen.

Wie soll aber die Geltung synthetischer Urteile a priori verständlich gemacht werden? Das ist die große Frage, das eigentliche Problem der „Kritik".

Nehme ich als Beispiel den Kausalsatz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriff dessen, was geschieht, liegt noch nichts von Ursache; es ist also kein analytischer, sondern ein synthetischer Satz. Ferner gilt er notwendig und allgemein; es ist also ein synthetisches Urteil a priori. Worauf ruht die Geltung solcher Urteile? Oder — wie Kant es formuliert —: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Es ist das die genauere Fassung der Frage: wie ist aprioriſche Erkenntnis möglich? (Vgl. oben S. 7.)

V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile a priori als Prinzipien enthalten (S. 650 ff.)

Kant zeigt nun zunächst, daß wir in der Tat solche synthetische Urteile a priori haben und für gültig halten sowohl in der reinen Mathematik wie in der Naturwissenschaft. Die bisherige Metaphysik erhebt wenigstens den Anspruch, ebenfalls solche Urteile aufzustellen.

VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft (S. 654 ff.)

Schon Hume ist dem großen Problem: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? nahegekommen, aber er hat es noch nicht in seinem ganzen Umfang gesehen, sondern er empfand es nur in Beziehung auf den Kausalsatz (vgl. oben S. 2 u. 34). Unhaltbar ist auch seine Meinung, solche Urteile seien überhaupt nicht möglich, tatsächlich beruhe z. B. der Kausalsatz auf Erfahrung, und nur unsere Gewöhnung an ihn lasse ihn als notwendig erscheinen. Aber dann könnte es auch keine reine Mathematik geben. Kant selbst ist überzeugt (es gehört das zu den unbewiesenen Voraussetzungen seiner kritischen Untersuchung), daß nicht nur die Urteile der reinen Mathematik gültig seien, sondern auch die Grundsätze der Naturwissenschaft wie der Satz der Kausalität, der Erhaltung der Materie, der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung[1]. Ebenso sieht er in diesen allen, wie schon bemerkt, synthetische Urteile a priori. In bezug auf sie fragt er nicht, ob sie möglich, d. h. gültig sind, sondern nur wie diese Gültigkeit begriffen werden kann. Anders steht es mit der Metaphysik, die es bisher ja lange nicht zu so allgemeiner Anerkennung gebracht hat wie Mathematik und Naturwissenschaft. Hier setzt Kant nicht die Gültigkeit, sondern nur die Tatsache einer Metaphysik voraus. Er bemüht sich im Hinblick auf sie zunächst festzustellen, inwiefern die metaphysischen Probleme aus der Vernunft entspringen. (Das ist der Sinn der Frage: wie ist Meta-

[1] Er faßt diese a priori geltenden Grundsätze als „reine" Naturwissenschaft zusammen.

physik als Naturanlage möglich?) Ferner untersucht er, ob und in welchem Sinne jene metaphysischen Probleme auch gelöst werden können („wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?"). Man darf annehmen, daß dieser Frage sein eigentliches Interesse gilt. Aber um sie zu beantworten, unternimmt er zunächst eine genaue Untersuchung der Mathematik und reinen Naturwissenschaft, um die darin enthaltene aprioriſche Erkenntnis begreiflich zu machen.

VII. Idee und Einteilung der Kritik der reinen Vernunft (S. 46 ff.)

Auch hier bezeichnet Kant (wie oben S. 27) seine Kritik als eine Vorarbeit und Einführung („Propädeutik") zum System der reinen Vernunft (d. h. einer wirklichen Metaphysik). Die Betrachtungsweise (Methode) der Kritik nennt er „transzendental". Die Definition, die er davon gibt, ist wichtig. Während die gewöhnliche Erkenntnis auf ihre jeweiligen Gegenstände (wie mathematische Gebilde oder die Natur) gerichtet ist, beschäftigt sich die transzendentale Erkenntnis mit der Erkenntnis selbst; sie ist insofern „erkenntnistheoretisch". Aber sie behandelt nicht alle Erkenntnis, nämlich nicht die apostorioriſche, sondern nur die aprioriſche. „Transzendental" heißt also die erkenntnistheoretische Untersuchung des a priori.

Auch hier (S. 44) betont Kant wieder, daß er noch nicht ein ganzes System der Transzendental-Philosophie[1] geben wolle, sondern nur eine Vorbereitung zu einem

[1] Über das Verhältnis der Transzendental-Philosophie zur Metaphysik vgl. S. 634—638.

„Organon" oder wenigstens zu einem „Kanon" eines Systems der Philosophie der reinen Vernunft. „Organon" (wörtlich Werkzeug, nämlich: der Erkenntnis) ist der Titel der logischen Schriften des Aristoteles. Kant definiert ein „Organon der reinen Vernunft" (S. 43) als „Inbegriff derjenigen Prinzipien (Grundsätze), nach denen alle reinen Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zustande gebracht werden". „Kanon" aber bedeutet: Richtschnur. Kant will also in seiner „Kritik" wenigstens Richtlinien für ein System der Transzendental-Philosophie geben.

Er teilt sein Werk ein in zwei Hauptteile: Elementar- und Methodenlehre (S. 46).

Die erstere hat die aprioriſchen Erkenntniselemente aufzusuchen und in ihrer Geltung begreiflich zu machen. Die zweite „die formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft" darzustellen (S. 544); sie hat also zu zeigen, wie jene Elemente zu einem geschlossenen System zu vereinigen sind

Endlich ist wichtig die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als der „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis". Durch die erste werden uns „Gegenstände" (oder richtiger Empfindungen, Anschauungen, Erscheinungen) „gegeben", durch die zweite werden sie „gedacht" (d. h. als Gegenstände aufgefaßt, gedeutet, bestimmt; vgl. oben S. 18 f., 23).

I. Transzendentale Elementarlehre

Erster Teil:

Transzendentale Ästhetik

§ 1. Ästhetik bedeutet hier nicht wie bei uns gewöhnlich: Lehre vom Schönen, sondern Lehre von der Sinnlichkeit (wie das dem ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes entspricht). Die Aufgabe des Abschnitts ist, die aprioriſchen Elemente in der Sinnlichkeit aufzuweisen und ihre Bedeutung und Geltung für die Erkenntnis darzutun. Nach Kant sind Raum und Zeit das a priori der Sinnlichkeit und damit die aprioriſchen Formen alles uns anschaulich Gegebenen.

Er schickt der Erörterung selbst einige wichtige Worterklärungen voraus.

„Anschauung" ist jede Vorstellung, die sich unmittelbar auf gegebene Gegenstände bezieht.

„Sinnlichkeit" bedeutet die Fähigkeit, Vorstellungen zu erhalten durch Gegenstände, die auf uns einwirken (uns „affizieren").

„Empfindung" heißt die Wirkung eines solchen affizierenden Gegenstandes auf uns.

Eine „empiriſche" Anschauung ist eine solche, die sich durch Empfindung auf ihren Gegenstand bezieht.

„Erscheinung" heißt der durch Begriffe noch nicht bestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung.

Ich empfinde z. B. ein gewisses Geräusch, das von links herkommt und sich wiederholt. Solange ich noch gar nicht weiß, was es ist, muß es als eine bloße „Erscheinung" bezeichnet werden. Wenn ich es nun durch die Begriffe: „Bellen eines Hundes" deute, wird es zum bestimmten Gegenstand.

„Materie" der Erscheinung ist das, „was der Empfindung korrespondiert", d. h. was dem Empfindungsakt des Subjekts entspricht; kurz das Empfundene; in unserem Beispiel das Geräusch.

„Form" der Erscheinung ist dasjenige, in das sich das Empfundene einordnet; also in unserem Beispiel: Raum und Zeit; denn ich verlege das Geräusch, bzw. seinen Ursprung, in eine bestimmte Richtung und fasse es als einen zeitlich sich wiederholenden Vorgang.

Da alles Empfundene in diese Formen aufgenommen und eingeordnet wird, so müssen diese selbst „im Gemüte (d. h. dem menschlichen Geiste) bereitliegen". Sie sind insofern a priori oder „rein". Sie können selbst als „reine Anschauungen" bezeichnet werden (im Gegensatz zu den empirischen, d. h. aus Empfindungen bestehenden). So wird z. B. an einem Körper die Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe empfunden. Sehe ich von diesen empirischen Anschauungen ab, so bleibt noch das Räumliche: Ausdehnung und Gestalt als reine Anschauung. Das „Bereitliegen" ist freilich nicht so zu fassen, als ob die Raum- und Zeitvorstellung schon da wäre, ehe etwas empfunden wurde. Daß diese Vorstellungen a priori sind, bezeichnet nicht, daß sie zeitlich den Emp-

findungen vorangingen, sondern daß sie nicht selbst Empfindungen und insofern unabhängig von diesen sind. „Angeboren" sind die Raum- und die Zeitvorstellung — ähnlich wie die später erwähnten Verstandesbegriffe (Kategorien) nicht als fertiger Besitz, sondern keimhaft, d. h. als Anlagen, die sich entwickeln.

Der transzendentalen Ästhetik erster Abschnitt

Von dem Raum

§ 2. Metaphysische Erörterung dieses Begriffs

Das Ziel der sogenannten „metaphysischen" Erörterung, der Raum- und Zeit-Vorstellung (oder, wie Kant oft kürzer sagt: des Raumes und der Zeit) ist der Nachweis, daß diese Vorstellungen: 1. a priori, nicht empirisch sind, 2. daß sie nicht „Begriffe", sondern „Anschauungen" sind.

Zu 1. Die Raumvorstellung ist nicht etwa wie der Begriff „Raum" von äußeren Erfahrungen „abgezogen" (d. h. abstrahiert). Denn ich kann zwar einzelne Bäume wahrnehmen und daraus den allgemeinen Begriff „Baum" erst bilden, aber wenn ich einzelne Räume oder räumliche Gegenstände wahrnehme, so bilde ich nicht erst aus diesen die Vorstellung des einen, allumfassenden Raumes, sondern diese ist immer schon da; denn die einzelnen Räume werden nur als seine Teile, die einzelnen Gegenstände als in ihm befindlich vorgestellt.

Ferner ist die Raumvorstellung für alle äußere Er-

fahrung notwendig; ohne sie gäbe es keine äußere Erfahrung. Sie kann also nicht selbst erst auf dieser Erfahrung, kann mithin nicht empirisch, sondern muß a priori sein.

Zu 2. Kant unterscheidet „Anschauung" und „Begriff" so: „Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittels eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann" (S. 278). Deshalb nennt er die Raumvorstellung Anschauung (und zwar „reine", weil sie a priori gilt), denn sie bezieht sich unmittelbar auf den einzigen, allumfassenden Raum. Wenn wir von einzelnen Räumen reden, so meinen wir nicht Arten oder Exemplare der Gattung Raum (wie wenn wir von Baumarten oder Bäumen reden, die unter den Gattungsbegriff „Baum" fallen), sondern Teile des einen Raums. Man pflegt unseren Raum als euklidisch zu bezeichnen nach dem Griechen Euklides (um 300 v. Chr.), dem Begründer unserer Geometrie. In der neueren Mathematik spricht man auch von nicht-euklidischen Räumen. Mit Rücksicht darauf kann „Raum" als Gattungsbegriff bezeichnet werden, der mehrere Arten umfaßt. Indessen lagen diese Gedanken Kant fern; auch kann man sich von diesen nicht-euklidischen Räumen und den Gebilden darin keine anschauliche Vorstellung machen.

Wie wenig streng übrigens Kant in seinem Sprachgebrauch ist, sieht man z. B. daran, daß er vielfach auch weiterhin den Ausdruck „Begriff" in bezug auf den Raum verwendet, obwohl er soeben dargelegt hat, daß die Raumvorstellung kein Begriff, sondern eine Anschauung sei.

§ 3. Transzendentale Erörterung des Raumbegriffs

Hatte die metaphysische Erörterung zu zeigen, daß die Raumvorstellung a priori sei, so soll die transzendentale dartun, daß durch die Apriorität der Raumvorstellung „die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse" a priori (nämlich der geometrischen) eingesehen werden könne.

Alle (rein) mathematischen Sätze sind (vgl. oben S. 34) synthetische Urteile a priori. Ihre Möglichkeit zu erklären gehört also zur Gesamtaufgabe der Kritik, deren großes Problem ja lautet: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Wie lautet nun die Lösung des Problems bezüglich der geometrischen Sätze?

Während die philosophische Erkenntnis Vernunfterkenntnis aus Begriffen ist, ist die mathematische (also auch die geometrische) Erkenntnis „Vernunfterkenntnis aus der Konstruktion der Begriffe". „Einen Begriff aber konstruieren heißt: die ihm korrespondierende (entsprechende) Anschauung a priori darstellen." „So konstruiere ich einen Triangel, indem ich den diesem Begriff entsprechenden Gegenstand, entweder durch bloße Einbildung in der reinen, oder nach derselben auch auf dem Papier, in der empirischen Anschauung, beide Male aber völlig a priori, ohne das Muster dazu aus irgendeiner Erfahrung geborgt zu haben, darstelle. Die einzelne hingezeichnete Figur ist empirisch und dient gleichwohl, den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit auszudrücken, weil bei dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Konstruktion des Begriffs, welchem viele Be-

stimmungen, z. B. der Größe der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig sind, gesehen und also von diesen Verschiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abstrahiert wird" (S. 548 f.).

Wie die synthetischen Urteile a posteriori dadurch begreiflich sind, daß wir empirische Anschauung haben, so werden hier die synthetischen Urteile a priori der Geometrie daraus erklärt, daß wir aprioriſche („reine") Anschauung besitzen, nämlich die Raumvorstellung. Diese ist nichts als eine „formale Beschaffenheit des Subjekts, von Objekten affiziert zu werden" (S. 54), gleichsam ein Organ der Seele, kraft dessen sie die Empfindungen in dem Nebeneinander erlebt.

Schlüsse aus obigen Begriffen

Es ergibt sich die wichtige und dem „gesunden Menschenverstand" so widerstrebende Folgerung, daß der Raum weder eine Eigenschaft noch eine Beziehung von „Dingen an sich" (noch weniger natürlich selbst ein „Ding an sich") ist. Wäre er dies, so könnten wir ja nur durch Erfahrung von ihm wissen, wir könnten keine aprioriſche, unabhängig von Erfahrung geltende Anschauung von ihm haben.

Hier zeigt sich bei der Erklärung der aprioriſchen Erkenntnis deutlich die „kopernikaniſche Revolution": nicht wir richten uns nach an sich existierendem Räumlichem, sondern alles, was sich als räumlich darstellt, muß sich nach der ver-räumlichenden Kraft unserer Seele richten. Der Raum ist kein „Ding an sich", er gehört zu uns selbst als die Form, d. h. als eine allgemeine Gesetzlichkeit

unserer Sinnlichkeit (unserer „Rezeptivität", d. h. Empfänglichkeit für Empfindungen).

Daß sich uns die einzelnen Dinge in diesen oder jenen Gestalten oder räumlichen Beziehungen, z. B. Entfernungen darbieten, das ist natürlich etwas Empirisches; darüber können wir a priori nichts wissen, das mag irgendwie auf das „Ding an sich" zurückgehen[1]. Aber daß alle die verschiedenen räumlichen Objekte denselben Gesetzen der Räumlichkeit unterstehen, daß die geometrischen Sätze für

[1] Daß Kant die Existenz von „Dingen an sich" voraussetzt, ergibt sich aus mehreren Stellen in der „Kritik der reinen Vernunft", wie besonders der Prolegomena (S. 64, 67 f., 71 f., 75, 96, 100, 121, 137 f. Reclam). Die Vertreter der realistischen Kant-Auffassung sind der Ansicht, daß Kant überhaupt eine von der Erkenntnis unabhängig (insofern: „an sich" oder „absolut") existierende Wirklichkeit (Realität) festhalte. So liege sowohl der sinnlich gegebenen Wirklichkeit eine Realität an sich zugrunde, wie auch unserem Ich; nicht minder seien Gott und die den Tod überdauernden Seelen als real zu fassen. Theoretisch erkennbar seien diese Dinge an sich freilich nicht, wohl aber müsse man vernünftigerweise daran glauben.

Die Vertreter der idealistischen Kant-Deutung sehen in jenen Stellen über die „Dinge an sich" nur Anpassungen an den Leser oder Reste der vorkritischen („dogmatischen") Denkweise Kants. Nach ihnen darf in Kants kritischem System der Ausdruck „Ding an sich" nur eine Idee bezeichnen, also einen Gedanken in Bewußtsein, nicht eine vom Bewußtsein unabhängige Realität. (Unten S. 84 und 124 A.)

Als Vertreter der realistischen Auffassung seien genannt Friedr. Paulsen, J. Kant. Sein Leben und seine Lehre 1891 und öfter; Oswald Külpe, J. Kant 1907 und öfter; Ernst Marcus, Kants Weltgebäude 1917; als Vertreter der idealistischen Herm. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, 3. Auflage 1918; Bruno Bauch, J. Kant 1917; Ernst Cassirer, Kants Leben und Lehre 1918.

Eine kritische Erörterung des Streites zwischen realistischer und idealistischer Erkenntnistheorie bietet meine „Einführung in die Erkenntnistheorie", Leipzig (Verlag F. Meiner) 2. Auflage 1921.

sie gelten, das ist nur durch den aprioriſchen Charakter der Raumvorſtellung zu erklären. Das empiriſch Räumliche kann alſo aus der aprioriſchen Raumvorſtellung nicht abgeleitet werden, aber es entſpricht ihr; das a priori iſt das oberſte Geſetz des Empiriſchen.

Es gibt alſo keinen Raum „an ſich", ſondern nur die Raumvorſtellung; aber deshalb iſt der Raum keine Einbildung, ſondern er hat empiriſche Realität, d. i. objektive Gültigkeit für alle Dinge unſerer äußeren Erfahrung. Jedoch gehört dieſe äußere Erfahrung, demnach auch der ganze Raum mit zu unſerem (Natur-)Bewußtſein. Für die erkenntnistheoretiſch-tranſzendentale Betrachtung zeigt ſich alſo, daß er nicht Ding an ſich iſt, daß er nicht losgelöſt von unſerem Bewußtſein, nicht „abſolut" exiſtiert, er iſt inſofern nur „ideal", d. h. nur Bewußtſeinsinhalt (Vorſtellung). Dem Raum kommt alſo empiriſche Realität, aber tranſzendentale Idealität zu. Im praktiſchen Leben wie in der Einzelwiſſenſchaft können wir ruhig fortfahren wie bisher den Dingen räumliche Eigenſchaften und Beziehungen zuzuſchreiben, als kämen ſie ihnen an ſich zu. Nur für die tranſzendentale Betrachtung ſtellt ſich der wahre Sachverhalt heraus.

Wie ſich das Räumliche als etwas Gegenſtändliches darſtellt, obwohl es eigentlich zu unſerem Bewußtſein gehört, ſo gilt dies auch für die ſinnlichen Eigenſchaften: Farben, Töne, Geſchmäcke uſw. Aber dieſe ſind lediglich empiriſch gegebene Empfindungen, keine aprioriſche Anſchauungen. Sie tragen darum auch nichts bei zur Löſung des Problems der „Kritik": Wie ſind ſynthetiſche Urteile a priori möglich? Wohl aber leiſtet dafür die Einſicht in die Apriorität unſerer Raumvorſtellung einen wichtigen Beitrag.

Der transzendentalen Ästhetik zweiter Abschnitt

Von der Zeit

§ 4 und 5. Metaphysische und transzendentale Erörterung des Zeitbegriffs

Die Erörterung verläuft ganz wie die des Raumes: Die „metaphysische" hat darzutun, daß die Zeit eine aprioriſche Anſchauung iſt; die „transzendentale", daß ſie ſynthetiſche Urteile a priori möglich macht. Welche ſind das? Die Antwort darauf iſt zunächſt aus Nr. 58 Abſchnitt 3 zu entnehmen, der, wie Kant S. 59 bemerkt, eigentlich zur transzendentalen Erörterung gehört. Hier werden als ſolche ſynthetiſche Urteile a priori gewiſſe Zeitaxiome angeführt, wie z. B. die Zeit hat nur eine Dimenſion; verſchiedene Zeiten ſind nicht zugleich, ſondern nacheinander.

Wichtiger iſt, daß Kant mit Hilfe der aprioriſchen Zeitanſchauung die ſynthetiſchen Sätze a priori der Arithmetik erklären will. Wie die Geometrie die aprioriſche Raumanſchauung braucht, um darin ihre Gebilde a priori zu konſtruieren, ſo braucht die Arithmetik die aprioriſche Zeitanſchauung, um die Zahlen zu konſtruieren. (Vgl. S. 146 und Kants Schrift „Prolegomena § 10, Reclam, S. 60: „Arithmetik bringt ſelbſt ihre Zahlbegriffe durch ſukzeſſive Hinzuſetzung der Einheiten in der Zeit zuſtande.)

Endlich iſt zu erwähnen, daß die reine Mechanik[1] als

[1] Jedoch iſt dieſe nicht ganz „rein"; denn ſie ſetzt Bewegliches im Raume voraus. Daß es ſolches gibt, wiſſen wir aber nur aus Erfahrung, S. 66.

aprioriſche Bewegungslehre dadurch ihre Erklärung findet, daß ſie ihre Objekte (die bewegten Körper) in Raum und Zeit konſtruiert.

Die aprioriſche Erkenntnis, die in Geometrie, Arithmetik und Mechanik vorliegt, wird alſo durch die „kopernikaniſche Revolution der Denkart" verſtändlich gemacht: ſie finden ihre Objekte nicht als Dinge an ſich vor, ſondern ſchaffen dieſe ſelbſt gemäß unſerer reinen Raum- und Zeitvorſtellung.

§ 6. Schlüſſe aus dieſen Begriffen

Während der Raum die „Form", d. h. die allgemeinſte Geſetzmäßigkeit des äußeren Sinnes, d. h. unſerer Sinnesempfindungen iſt, ſtellt die Zeit die Form unſeres inneren Sinnes dar, d. h. alle unſere ſeeliſchen Erlebniſſe erſcheinen uns bei der Selbſtbeobachtung im Nacheinander. Da nun die Wahrnehmungen der äußeren Dinge ebenfalls Erlebniſſe ſind, ſo iſt die Zeit die Form aller Erſcheinungen, der des äußeren wie des inneren Sinnes.

Die Zeit iſt ſowenig „Ding an ſich" wie der Raum; ſie iſt „ſubjektiv" als Bedingung (Form) unſerer Anſchauung, aber eben damit zugleich „objektiv", weil alle Objekte, die wir anſchauen, in der Zeit ſich darſtellen.

Das gilt überhaupt für alles Aprioriſche, daß es zwar aus dem Subjekt ſtammt, nicht aus dem „Ding an ſich", daß es aber gleichwohl objektiv gilt, weil es für das Subjekt geiſtiges Werkzeug iſt, die Objekte als ſolche zu ſchauen, zu konſtruieren, zu beſtimmen. Immer wieder wird Kant der Vorwurf gemacht, er verfalle einem reinen Subjektivismus, er hebe alle objektive Gültigkeit auf.

Aber er will gerade die objektive Geltung der Erkenntnis (d. h. ihre Geltung für die Gegenstände) begreiflich machen. „Subjektiv" bedeutet bei Kant nicht das Subjektiv-Willkürliche oder nach Individuen Verschiedene, sondern: zur Gesetzlichkeit der Erkenntnis gehörig. Das „Subjektive" bei Kant ist also nicht das bloß Subjektive im Gegensatz zum Objektiven, sondern es umfaßt das letztere mit. Das will Kant sagen, wenn er betont, daß die transzendentale Idealität (Subjektivität) von Raum und Zeit doch deren empirische Realität (objektive Gültigkeit) nicht aus-, sondern einschließe.

Auch bei der Zeit betont er, daß deren Subjektivität nicht gleichzusetzen sei mit den „Subreptionen" (S. 62), d. h. Täuschungen der Empfindungen, die darin bestehen, daß Farben usw. als etwas Objektives, ja als etwas absolut Existierendes erscheinen; denn die Subjektivität der Empfindungen ermöglicht keine aprioriische Erkenntnis, bleibt also für die transzendentale Betrachtung bedeutungslos.

§ 7. Erläuterung

Daß man sich gegen die Lehre von der Idealität der Zeit heftiger sträubt als gegen die von der Idealität des Raumes, erklärt Kant aus der Verbreitung einer Lehre, die er hier (S. 63) kurz als „Idealismus" bezeichnet, die er aber später S. 208 genauer als „materialen" Idealismus von seinem eigenen „transzendentalen" oder „kritischen" Idealismus unterscheidet. Die Lehre jenes materialen Idealismus besteht in der Behauptung, „das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns" sei „zweifelhaft und unerweislich" oder gar „unmöglich". Infolge

des Einflusses dieser Lehre ist man eher geneigt, die absolute Realität des Raumes zu verneinen, ja diesen wie die Dinge in ihm als einen „bloßen Schein" anzusehen, während man an der absoluten Realität der Zeit hartnäckig festhält.

Kant lehnt aber jenen materialen Idealismus entschieden ab. Er hat, weil man seinen transzendentalen Idealismus mit jenem materialen verwechselt hatte, in der zweiten Auflage den Abschnitt „Widerlegung des Idealismus" (S. 208ff.) eingeschoben und auch in den „Prolegomenen" S. 68ff. und S. 164ff. ausdrücklich und mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit gegen diese Verwechslung protestiert.

Nach Kants Idealismus existieren die körperlichen Dinge genau so sicher wie unsere eigenen seelischen Erlebnisse, also die sogenannte Außenwelt ist ihm ebensowenig „Schein" wie die Innenwelt. Beide freilich sind nicht „Dinge an sich" (d. h. ohne jede Beziehung auf ein erkennendes Bewußtsein existierende Wirklichkeiten), sondern „Erscheinungen". Dies aber ist durchaus nicht gleichbedeutend mit „Schein". Vielmehr läßt die „Idealität"[1] des Raumes und der Zeit die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis unangetastet: Denn das, was wir in bezug auf Raum und Zeit feststellen, ist genau so sicher, ob diese den Dingen an sich selbst oder unserer Anschauung von den Dingen anhängen. Denn aus unserer Anschauungsart können wir ebensowenig heraus wie aus unserer Haut. Dagegen führt es in Schwierigkeiten und Widersprüche, wenn man die

[1] So ist S. 64 Z. 8 v. u. zu lesen statt „Realität", was ein Druckfehler ist.

absolute Realität des Raumes und der Zeit annimmt, sei es, daß man sie als „subsistierend" (S. 64), d. h. als für sich bestehende Dinge (oder „Undinge"), sei es, daß man sie als „inhärierend", d. h. den Dingen an sich als Eigenschaften oder Beziehungen anhaftend, faßt.

§ 8. Allgemeine Anmerkungen

I. Wenn wir unser Subjekt oder auch nur die Beschaffenheit unserer sinnlichen Wahrnehmungsfähigkeit aufgehoben denken, so wären auch Raum und Zeit nicht; denn sie sind nichts unabhängig von uns, absolut Existierendes. Dieses Ergebnis Kants steht zu der naiven Auffassung in stärkstem Gegensatz; es zeigt sich darin wirklich eine „Revolution der Denkart". Freilich darf diese Lehre nicht so aufgefaßt werden, als seien Raum und Zeit „nur in unserem Kopf"; vielmehr müssen wir unseren Kopf wie unseren ganzen Körper in den von uns vorgestellten Raum verlegen und ebenso ihm eine Dauer in der Zeit zuschreiben. Und obwohl nach Kant Raum und Zeit lediglich zu unserem Bewußtsein („Gemüt") und insofern zu unserem Subjekt gehören, bestreitet Kant natürlich nicht, daß wir sie als etwas Objektives, von Subjekt (im Sinne unseres Ich) Verschiedenes erleben.

Man kann sich die verwunderliche Lehre Kants durch einen Vergleich näherbringen. Man denke sich ein Wesen, das, ohne darum zu wissen, Licht ausstrahlt wie etwa das Johanniswürmchen. Ihm würden alle Gegenstände sich beleuchtet darstellen, und diese Helligkeit würde ihm als etwas objektiv, ohne sein Zutun Gegebenes erscheinen. Ähnlich vollzieht sich ja die Raum- und Zeitschöpfung bei

uns unbewußt und bei allen nach derselben Gesetzmäßigkeit. So stellen sich uns Raum und Zeit und die räumlich-zeitlichen Beziehungen und Eigenschaften als etwas Objektives dar; und bei dieser Auffassung müssen wir auch im praktischen Leben wie in den Einzelwissenschaften bleiben. Nur für die erkenntnistheoretische (transzendentale) Besinnung ergibt sich, daß Raum und Zeit nichts an sich Existierendes ist, sondern unserem Geiste zugehört. Denn nur so kann die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori der Mathematik erklärt werden (wie Kant S. 69 Mitte bis 71 nochmals betont).

Daß wir Menschen aber gerade diese zwei Formen (Gesetzmäßigkeiten) unserer Sinnlichkeit: Raum und Zeit haben, kann nicht weiter abgeleitet werden; es ist aber auch nicht denknotwendig; man könnte sich erkennende Wesen denken ohne Sinnlichkeit oder mit einer anders beschaffenen Sinnlichkeit. —

S. 67 Z. 18ff. lehnt Kant die von Wolff und dessen Meister Leibniz (1646—1716) vertretene Lehre ab, daß Verstand und Sinnlichkeit die Dinge an sich erkännten, nur jener deutlich, diese undeutlich und verworren; so wie etwa der Ungebildete einen dunklen (gefühlsmäßigen) Begriff vom Recht hat, den dann der Rechtsphilosoph klarlegt. Nach Kant erkennen wir durch die Sinnlichkeit die Dinge an sich nicht etwa undeutlich, sondern überhaupt gar nicht. Der Verstand aber kann lediglich die sinnlichen Empfindungen deuten, vermag also die Dinge an sich ebenfalls nicht zu erfassen, sondern nur die „Erscheinungen". —

S. 68 Mitte. Wir können die Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung" auch innerhalb des Erfah-

rungsbereichs vornehmen, so wenn wir etwa den Regenbogen als „Erscheinung" und den besonnten Regen als „Ding an sich" bezeichnen. So können wir auch weiterhin uns ausdrücken; nur dürfen wir diese Unterscheidung nicht verwechseln mit derjenigen vom transzendentalen Gesichtspunkt. Von diesem aus ist auch der „Sonnenregen", die runden Tropfen, ja der Raum, in dem sie fallen, noch „Erscheinung". Das ihnen zugrunde liegende „Ding an sich" (das Kant hier S. 69 als das „transzendentale Objekt" bezeichnet) bleibt uns unbekannt.

II. Zur Unterstützung seiner Lehre von der „Idealität" (Subjektivität) von Raum und Zeit betont Kant hier noch, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit nur Verhältnisse (des Neben- und Nacheinander) enthielten. Durch bloße Verhältnisse werden nicht „Dinge an sich" erkannt.

Das gilt für den äußeren wie den inneren Sinn. In dem letzteren stellt sich das selbsttätige Ich nicht dar, wie es an sich ist, sondern wie es uns erscheint. Wie der äußere Sinn durch unbekannte „Dinge an sich" affiziert wird, wodurch die Erscheinungen uns gegeben sind, so wird unser innerer Sinn (bzw. „das Gemüt") durch die Tätigkeit unseres uns unbekannt bleibenden „Ich an sich" affiziert und gleichsam mit dem besetzt, was wir bei der Selbstbeobachtung an mannigfaltigen seelischen Erlebnissen wahrnehmen. Das unmittelbare (nicht auf dem inneren Sinn beruhende) Wissen von unserem tätigen Ich, von der „Apperzeption" [der Ausdruck wird uns noch später beschäftigen] ist eine „einfache Vorstellung des Ich", die keine Erkenntnis des „Ich an sich" liefert.

III. Nachdrücklich schärft Kant ein, daß sein Begriff der

„Erscheinung" nicht mit dem des „Scheines" verwechselt werden dürfe. Er will nur sagen, das Räumliche und Zeitliche ist nichts „an sich", absolut Existierendes, sondern besteht nur „in der Relation" der gegebenen Gegenstände zu der Anschauungsart der Subjekte. Da aber diese Anschauungsart bei allen Subjekten (wie Kant stillschweigend voraussetzt) die gleiche ist, da also die Verräumlichung und Verzeitlichung der von den Dingen an sich herrührenden Sinneseindrücke (Empfindungen) sich streng gesetzmäßig vollzieht, so wäre es durchaus nicht in Kants Sinn, wenn man seine Erscheinungswelt einer Scheinwelt gleichsetzen wollte (wie das später z. B. Schopenhauer tat); ebensowenig hebt seine Lehre von der Subjektivität (Idealität) aller räumlichen und zeitlichen Gegenstände deren Objektivität und empirische Realität auf. Nur das stellt Kant fest, daß sie keine „Dinge an sich" sind, weil sonst synthetische Urteile a priori über sie nicht möglich wären.

Gerade wenn man den Vorstellungen von Raum und Zeit „objektive Realität" beilegen würde (das bedeutet hier, S. 74: wenn man Raum und Zeit als Dinge an sich ansehen würde), so könnte man diesen Gedanken nicht wirklich zu Ende denken, da man Raum und Zeit weder als Substanzen noch als Eigenschaften von solchen (als „Inhärierendes") sich wirklich vorstellen könnte. Wenn man sich dann weiter denken müßte, daß die Existenz der Körperwelt wie unsere eigene nur in diesen Undingen Raum und Zeit vorgestellt werden könnte, so könnte man eher angesichts unseres Unvermögens Raum und Zeit derart zu denken, dazu kommen, das darin Enthaltene für bloßen Schein zu erklären, wie es der irländische Philo-

soph Berkeley (1685—1753) bezüglich der Körperwelt tat. (Er vertrat also den von Kant abgelehnten „materialen Idealismus", vgl. oben S. 53 f.)

IV. Wenn man Gott nicht in Raum und Zeit denkt, so gibt man tatsächlich damit zu, daß Raum und Zeit nicht Bedingungen alles Daseins sind; man hält es also wenigstens für möglich, daß Reales ohne diese Formen existiert und diese lediglich „subjektive Formen unserer Anschauungsart" sind.

Daß wir die letztere „sinnlich" nennen, soll nur besagen, daß sie abhängt vom Dasein von „Dingen an sich".

Diese Anschauungsart ist allgemeingültig (ja sie könnte auch anderen Wesen als den Menschen zukommen), aber sie bleibt darum doch eine „abgeleitete" Anschauung (intuitus derivativus). Ihr setzt Kant gegenüber die Idee einer ursprünglichen Anschauung (nicht „sinnlicher", sondern „intellektueller" Art), durch die die geschauten Objekte selbst hervorgebracht werden. Eine solche schöpferische Anschauung kann nur der Gottheit (dem „Urwesen") zukommen.

Zweiter Teil:
Transzendentale Logik

Einleitung:
Idee einer transzendentalen Logik

I. Von der Logik überhaupt

Wir betrachteten bisher die eine der Erkenntnisquellen unseres Geistes („Gemütes"): die Sinnlichkeit, unsere Empfänglichkeit („Rezeptivität") für Eindrücke, wodurch uns Gegenstände „gegeben" werden. Wir gehen jetzt zu der zweiten Erkenntnisquelle über, dem Verstand. Er ist nicht ein passiv empfangendes, sondern ein tätiges, „spontanes" Vermögen. Die Vorstellungen der Sinnlichkeit heißen „Anschauungen", die des Verstandes „Begriffe". Die Anschauungen, für sich „bloße Bestimmungen unseres Gemütes", d. h. bloße Bewußtseinsinhalte, werden erst durch das begriffliche Denken zu eigentlichen „Gegenständen" für uns.

Anschauungen und Begriffe sind nicht für sich allein schon Erkenntnisse, sondern sie sind Erkenntniselemente, die erst zusammen eine wirkliche Erkenntnis ausmachen. „Gedanken ohne Inhalt (d. h. Begriffe ohne Anschauung) sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" (d. h.

sie stellen uns noch keinen bestimmten Gegenstand dar), haben also für uns keinen Sinn und keine Bedeutung. (Man denke etwa an ein Geräusch, das man sich gar nicht erklären kann — wobei es übrigens durch den Begriff „Geräusch" doch schon eine gewisse Deutung findet!)

Neben die Ästhetik als die Wissenschaft von den Gesetzen der Sinnlichkeit tritt nunmehr die Logik als die Wissenschaft von den Gesetzen des Verstandes.

Die Logik behandelt als „allgemeine" die Denkgesetze, die gegenüber allen Gegenständen des Denkens gelten; sie ist zugleich die Elementarlogik. Als „besondere" beschränkt sich die Logik auf gewisse Arten der Gegenstände. So kann man von einer Logik der Geschichte, der Naturwissenschaft usw. reden. Man schickt diese besondere Logik oft den Wissenschaften als eine Propädeutik voraus. Entstanden ist sie erst nach ihnen.

Die allgemeine Logik ist „rein" (aprioriſch), sofern sie lediglich die allgemeinsten Gesetze der Gedanken betrachtet und von den denkenden Individuen und all ihren, nur empirisch feststellbaren Beschaffenheiten absieht. Diese reine Logik ist eine Richtschnur (Kanon) für das richtige Denken. Wendet man ihre Gesetze auf die denkenden Individuen, deren Beschaffenheit die empirische Psychologie untersucht, an, so entsteht die angewandte Logik, die ein Kathartikon, d. h. ein Reinigungs- und Läuterungsmittel des „gemeinen" (gewöhnlichen, durchschnittlichen) Verstandes darstellt, sofern sie gewisse Denkfehler (die psychologisch wohl begreiflich sind) zu vermeiden lehrt. Ein „Kanon des Verstandes überhaupt" ist diese angewandte Logik nicht; das ist, wie wir sahen, bereits die reine Logik. Andererseits ist sie auch kein „Organon besonderer Wissen-

schaften" (S. 78), d. h. keine Anweisung, wie die Erkenntnisse einzelner Wissenschaften gewonnen werden, da sie ja als Anwendung der allgemeinen Logik von der Besonderheit der Gegenstände der einzelnen Wissenschaften absieht.

Kant hebt noch besonders hervor, daß die reine Logik, als a priori geltend, nichts aus der Erfahrung schöpft, also auch unabhängig ist von der Erfahrungs-Seelenlehre (empirischen Psychologie). Sie sieht ja eben von dem wirklichen Denkgeschehen in den Menschenseelen völlig ab, sie untersucht nur den Sinn und Zusammenhang von Gedanken (gleichgültig, ob diese wirklich gedacht werden oder nicht). Selbst daß sie der Logiker wirklich denken muß, kommt für die logische „Einstellung" nicht weiter in Betracht. Wenn der Satz, daß alle Menschen sterblich sind, gültig ist, dann ist auch der andere gültig: daß ich selbst sterblich bin. In dem Sinn des ersten Satzes (Urteils) ist der zweite mitgesetzt. Er „folgt" also daraus. Das ist eine rein logische Feststellung, die a priori gilt und für die keinerlei psychologische Beobachtungen von Bedeutung sind. Will ich dagegen die von der reinen Logik festgestellten Gesetze des richtigen Denkens als Normen für die wirklichen Menschen aufstellen, so muß ich in der nun entstehenden „angewandten Logik" die empirische Psychologie zu Rate ziehen.

II. Von der transzendentalen Logik

Die allgemeine Logik sieht überhaupt ganz von den Gegenständen des Denkens ab. Nun könnte es aber gewisse aprioriſche Begriffe von den Gegenständen geben (so gut es aprioriſche Anschauungen von ihnen, nämlich

Raum und Zeit, gibt). Diese aprioriſchen Begriffe nach Urſprung, Umfang und objektiver Geltung zu unterſuchen, wäre dann Aufgabe einer tranſzendentalen Logik. Denn „tranſzendental" heißt ja die Erkenntnis des a priori. (Kants Bemerkung über „tranſzendental" S. 80 iſt eine genauere Ausführung des ſchon S. 43 f. Geſagten.)

III. Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik

Die allgemeine Logik heißt „Analytik" (vom griechiſchen analyein = zerlegen, auflöſen), ſofern ſie die oberſten Denkgeſetze und die letzten Elemente des Denkens herauslöſt. Den dabei feſtgeſtellten Denkgeſetzen darf kein Urteil widerſprechen, wenn es wahr ſein ſoll. Sie ſind inſofern die unentbehrliche Bedingung (condito sine qua non) der Wahrheit (S. 12 u.).

Freilich die Logik ſagt nur, ob Urteile und Urteilszuſammenhänge ihrer Form nach richtig ſind. Z. B. der Schluß: „Alle Pferde ſind blau; dies iſt ein Pferd, alſo iſt es blau" iſt ſeiner logiſchen Form nach einwandfrei. Damit iſt aber noch nicht geſagt, daß er inhaltlich (material) wahr iſt. Ein allgemeines Kennzeichen materialer Wahrheit läßt ſich freilich nicht angeben (S. 82 Z. 11 f.). Denn wenn Wahrheit in der Übereinſtimmung eines Gedankens (Urteils) mit dem darin gemeinten Gegenſtand beſteht, ſo muß das wahre Urteil gerade auch das enthalten, was jenen Gegenſtand von allen übrigen unterſcheidet. Bei einem allgemeinen Kennzeichen der wahren Urteile müßte aber von allen Unterſchieden der Gegenſtände abgeſehen werden. Eben darum kann die alte

Frage: was ist Wahrheit? (wenn darin nach einem solchen allgemeinen Kriterium gefragt wird) nicht beantwortet werden oder nur durch eine Diallele (oder Dialexe S. 81), d. h. eine Zirkelerklärung nach dem Muster: Wo wohnt A? Da, wo B wohnt. Wo wohnt B? Da, wo A wohnt.

Da die Befolgung der Gesetze der Logik nur die formale Richtigkeit, aber nicht die materiale Wahrheit unserer Gedanken verbürgt, so darf man nie mit der Logik allein über Gegenstände urteilen; man muß vielmehr auf anderem Wege zunächst Kenntnisse von ihnen gewinnen.

Und doch liegt in der Logik eine gewisse Verführung, sie auch als „Organon", d. h. als Werkzeug, als Anleitung zu Behauptungen über Gegenstände zu mißbrauchen. Eine solche fälschlich als selbständige Erkenntnisquelle aufgefaßte Logik heißt Dialektik; sie ist eine Logik des Scheins, d. h. eine sophistische Kunstlehre, gewissen unbegründeten Urteilen doch den Anstrich der Wahrheit zu geben. Die allgemeinen Gesichtspunkte der Logik (ihre „Topik", wörtlich: die Lehre von den Fundstellen der Beweise) werden hier mißbraucht. Da Anleitung zu solchem sophistischen Blendwerk zu geben unter der Würde der Philosophie ist, so will Kant die Dialektik lediglich als eine „Kritik des dialektischen Scheines" behandeln.

IV. Von der Einteilung der transzendentalen Logik in Analytik und Dialektik

Ohne Anschauungen sind uns keine Gegenstände gegeben. Die „reinen" Formen (Gesetzmäßigkeiten) der Anschauung: Raum und Zeit, wurden in der transzendentalen Ästhetik behandelt.

Ohne Begriffe können keine Gegenstände gedacht

werden. Die „reinen" Begriffe von Gegenständen, die sogenannten „Kategorien", kommen nunmehr in der transzendentalen Analytik zur Erörterung. Sie ist insofern eine Logik der Wahrheit.

Zu ihr tritt als zweiter Teil der transzendentalen Logik eine „Dialektik" als Kritik eines unzulässigen Gebrauchs der Verstandesbegriffe zu angeblichen metaphysischen Erkenntnissen jenseits der Grenzen der Erfahrung, also in einem Gebiet, wo uns keine „Anschauungen" mehr zu Gebote stehen. Die „Dialektik" enthält so tatsächlich eine systematische Kritik der bisherigen „dogmatischen" (d. h. unkritischen) Metaphysik. Diese hatte den Kantischen Grundsatz, daß zur Erkenntnis Begriffe und Anschauungen gehören, noch nicht beachtet; sie hatte von den Verstandesbegriffen einen „hyperphysischen", d. h. über die Natur, den Bereich unserer Erfahrung, hinausgehenden Gebrauch gemacht; sie hatte sich so erkühnt, mit dem Verstande allein (also ohne sinnliche Anschauungen) synthetische Urteile a priori zu fällen. Das aber war — wie Kant noch ausführlich zeigen wird — unzulässig.

Der transzendentalen Logik erste Abteilung: Die transzendentale Analytik

Kant legt Wert darauf, das Aprioriische des Verstandes, die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) nicht nur gleichsam auf gut Glück zu sammeln, sondern sie von einer Idee her systematisch abzuleiten, damit die Gewähr ihrer Vollständigkeit gegeben ist.

Wie nun das a priori der Sinnlichkeit: die reinen Anschauungen Raum und Zeit, synthetische Urteile a priori „möglich" (erklärlich) machten, so werden die aprioriſchen Begriffe des Verstandes: die Kategorien, gleichfalls synthetische Urteile a priori ermöglichen, die Kant als die „Grundsätze des reinen Verstandes" bezeichnet. So gliedert er die Analytik in die Behandlung der Begriffe und die der Grundsätze.

Erstes Buch. Analytik der Begriffe

Die Aufgabe ist hier nicht, gegebene und bekannte Begriffe zu analysieren, d. h. in ihre inhaltlichen Merkmale zu zerlegen, sondern es gilt den „Verstand" selbst zu analysieren und damit klarzustellen, was wir unter diesem Ausdruck überhaupt zu verstehen haben. Es liegt uns nahe, Ausdrücke wie „Sinnlichkeit", „Verstand", „Vernunft" einfach als etwas Selbstverständliches, keiner Erklärung Bedürftiges vorauszusetzen. Tatsächlich sind sie im gewöhnlichen wie im wissenschaftlichen Gebrauch vieldeutig. Es kommt darum für das Verständnis der „Kritik" viel darauf an, genau zu beachten, welchen Sinn ihnen Kant beilegt.

Der Verstand ist, wie wir bereits sahen, das Vermögen, in der sinnlichen Anschauung Gegebenes als „Gegenstand" (Objekt) zu denken (zu objektivieren). Er ist insofern „Gegenstandsbewußtsein". In diesem Buch „Analytik der Begriffe" erfolgt nun eine „Zergliederung" des Verstandesvermögens selbst (S. 86). Eben damit werden die allgemeinsten Elemente, sozusagen die Konstruktionsstücke des „Gegenstandes", klargestellt. Sie werden

in den „Kategorien" gedacht. Und zwar ist der Gegenstand, den Kant bei dieser Analyse im Auge hat, die Natur. Wenn also z. B. die Begriffe „Substanz" und „Ursache" als Kategorien herausanalysiert werden, so bedeutet das: ohne diese Begriffe könnten wir überhaupt den Gegenstand „Natur" nicht denken, gäbe es also für uns keine „Natur", keine Dinge und Vorgänge der Natur.

Erstes Hauptstück. Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

Die Behandlung des a priori der Sinnlichkeit zerlegte Kant in die metaphysische und die transzendentale Erörterung. Jene hatte das a priori aufzufinden. Ihr entspricht bei der Behandlung des a priori des Verstandes dieser Abschnitt: „Von dem Leitfaden". Einen „Leitfaden" braucht nämlich Kant, da er von einem Prinzip aus die Verstandesbegriffe systematisch entwickeln will. (Zu Anfang des § 27 S. 681 nennt Kant ausdrücklich diesen Abschnitt „metaphysische Deduktion".)

Der transzendentalen Erörterung in der „Ästhetik" entspricht hier in der „Analytik" die „transzendentale Deduktion" S. 103ff.

Erster Abschnitt. Von dem logischen Verstandesgebrauch überhaupt

Der „Verstand" wird hier von Kant definiert als das „Vermögen zu urteilen". Das Urteil ist also die Verstandes-„Funktion" (Betätigung); es ist „die Einheit der Handlung", d. h. eine einheitliche Handlung, verschiedene Vorstellungen einer gemeinschaftlichen unterzuordnen. In

jedem Urteil ist ein Begriff, der für viele (Vorstellungen) gilt. Wenn ich z. B. auf etwas anschaulich Gegebenes hindeutend urteile: dies ist ein Körper, so gilt dieser Begriff Körper noch für vieles andere, aber auch für die gerade gegebene Anschauung. Nur die Anschauung geht unmittelbar auf den Gegenstand; in ihr stellt er sich gleichsam leibhaft dar. Der Begriff geht auf den Gegenstand nur mittelbar, nämlich vermittelt durch die Anschauung.

In der Anschauung ist der Gegenstand noch nicht bestimmt (S. 59), er ist noch bloße unverstandene „Erscheinung" (S. 48); erst durch den Begriff wird er bestimmt und damit erkannt.

Da sich nun das Erkennen in Urteilen vollzieht, das Urteilen aber das Wesen des Verstandes ausmacht, so können die Verstandesfunktionen vollständig gefunden werden, wenn man einen systematischen Überblick über die Urteilsarten gewinnt.

Zweiter Abschnitt. § 9. Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen

Kant hat hier die übliche Einteilung der Urteile nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität als etwas endgültig Feststehendes der damaligen Logik entnommen (wenn auch mit unwesentlichen Modifikationen, die er S. 90f. rechtfertigt).

Die Formen der von ihm unterschiedenen Urteilsarten sind diese:

1. Quantität: allgemeine: alle A sind B,
   besondere: einige A sind B,
   einzelne: dieses A ist B.

2. Qualität: bejahende: A ist B,
verneinend: A ist nicht B,
unendlich: A ist ein Nicht-B.
3. Relation: kategorisch: A ist B,
hypothetisch: wenn A B ist, ist C D,
disjunktiv: A ist entweder B oder C.
4. Modalität: problematisch: A kann B sein,
assertorisch: A ist B,
apodiktisch: A muß B sein.

Jedes einzelne Urteil kann natürlich nach allen vier Gesichtspunkten bestimmt werden. So ist das Urteil: dies A ist B nach seiner Quantität ein „einzelnes", nach seiner Qualität ein „bejahendes", nach seiner Relation ein „kategorisches", nach seiner Modalität ein „assertorisches".

Von der Modalität bemerkt Kant (S. 92 unten), daß sie den Inhalt des Urteils nicht berührt, sondern „den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken" überhaupt angeht. Die Kopula (d. h. das Wörtchen „ist", das Subjekt und Prädikat verknüpft) lautet entweder: „ist möglich", oder „ist wirklich", oder „ist notwendig". Je nachdem ist der logische Wert ein verschiedener. In der Regel pflegt uns die Erkenntnis einer logischen Notwendigkeit wertvoller zu sein als die einer bloßen Tatsache oder gar einer reinen Möglichkeit.

Dritter Abschnitt. § 10. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien

Die allgemeine Logik hat es mit der Bildung von Begriffen aus irgendwie gegebenen Vorstellungen zu tun. Diese Bildung geschieht „analytisch". Z. B. aus der Vorstellung des vor mir liegenden Blattes kann ich die Be-

griffe: weiß, glatt, rechteckig, Blatt, Papier usw. durch Zerlegung (Analyse) und zugleich durch Abstraktion gewinnen.

In der transzendentalen Logik, die ja nicht von den Gegenständen der Erkenntnis überhaupt absieht, sondern in der es sich gerade um die Zergliederung des Gedankens des umfassenden Gegenstandes „Natur" und seine Bestandteile handelt, wird zunächst das in Raum und Zeit gegebene Mannigfaltige vorausgesetzt. Die Spontaneität des Verstandes bekundet sich nun darin, daß dieses Mannigfaltige in gewisser Art durchgegangen, aufgefaßt und verknüpft wird. Diese Betätigung, die — ganz allgemein gesagt — die wesentliche Funktion des Verstandes ausmacht, nennt Kant „Synthesis" (Verknüpfung).

Um die grundlegende Bedeutung dieser „Synthesis" (und damit des „Verstandes") einzusehen, denke man sich ein Wesen, das nur mit Sinnlichkeit ausgestattet wäre. Es erlebte wohl eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Eindrücken (Empfindungen) im Raum und Zeit, aber sie wären nicht für es gruppiert, geordnet; sie würden sich nicht etwa als Eigenschaften von Dingen darstellen oder als ursächlich zusammenhängende Geschehnisse, sondern als ein ungeordnetes Chaos, das nichts bedeutete, keine „Natur", keine geordnete Welt, ja überhaupt keinen „Gegenstand" vorstellte. Daß dies, soweit unsere Erinnerung zurückreicht, bei uns Menschen nicht der Fall ist, beweist, daß die Synthesis als Wirkung der Einbildungskraft[1], unbewußt („blind") von früh an stattfindet und

[1] Man erkennt sofort, daß die Bedeutung des Wortes bei Kant weiter ist als die uns geläufige (gleich „Phantasie"). Auch die unbewußt sich vollziehende Schöpfung von Raum und Zeit schreibt Kant der „Einbildungskraft" zu.

aus dem Chaos der Empfindungen uns eine geordnete Wirklichkeit, eine „Natur" gestaltet. Es gilt nun die Gesetzmäßigkeit dieses Aufbaus des Gegenstandes „Natur", klar zu erkennen; also diese unbewußt geübte Verstandesfunktion gleichsam begrifflich zu formulieren.

Die Arten dieser Synthesis ergeben so die einzelnen Verstandesbegriffe, die Kategorien. Wenn ich z. B. verschiedenes anschaulich Gegebene, wie das Weiß, Glatt, Viereckig dieses Blattes als „Eigenschaften" eines „Dinges" („Blatt" genannt) zusammenfasse, so ist dies die Art der Synthesis, der die Kategorie „Ding mit Eigenschaft" (Substanz und Akzidenz) entspricht; d. h. diese bestimmte Art verknüpfender Tätigkeit wird ausgedrückt durch die Worte: „Ding mit Eigenschaften". Kant erläutert dies durch die Synthesis, die bei der Bildung unseres Zahlensystems stattfindet. Es ist das „dekadische", d. h. je zehn Einheiten werden wieder als Einheit zusammengefaßt. Die aus zehn Einheiten bestehende höhere Einheit der Zahl 10 beruht so gut auf einer spontanen eigentätigen Synthesis des Verstandes, wie die Einheit des Dings mit seinen Eigenschaften. In beiden Fällen handelt es sich auch nicht um bloßes (rezeptives) Aufnehmen von etwas a posteriori in der Erfahrung Gegebenem, sondern um aprioriſche, von der Erfahrung unabhängige, schöpferische Leistung. Die reine Synthesis beruht also „auf einem Grunde a priori der synthetischen Einheit" (so sind S. 95 Z. 14f. die Worte zu verbinden!).

Kant glaubt nun entdeckt zu haben, daß die Arten der Synthesis, wodurch der Verstand das sinnlich-anschaulich Gegebene zu Gegenständen zusammenfaßt (also die Verstandesbegriffe), im Wesen dieselben sind wie die Arten

der Urteile. So wird ihm die Tafel (das System) der Urteile zum „Leitfaden" (vgl. S. 87) für die Tafel der Kategorien. So hat er seine Einteilung aus einem Prinzip (nämlich dem Begriff des Urteils, was ja die wesentliche Funktion des Verstandes ist) abgeleitet. Diese Ableitung ist ihm eine Gewähr der Vollständigkeit, während er Aristoteles, der zum ersten Male es unternommen hat, die obersten Begriffe (Kategorien) aufzufinden, vorhält, er habe sie nur „auf gut Glück" („rhapsodistisch") aufgesucht. Die Kategorien[1] des Aristoteles hießen: 1. Substanz, 2. Qualität, 3. Quantität, 4. Relation, 5. Actio (Tätigkeit), 6. Passio (Leiden), 7. Quando (Wann?), 8. Ubi (Wo?), 9. Situs (Lage), 10. Habitus (Verhalten). Die fünf nachträglich zugefügten Kategorien (Postpraedicamenta) lauten: 1. Oppositum (Gegensatz), 2. Prius (Vorher), 3. Simul (Zugleich), 4. Motus (Bewegung), 5. Habere (Sich verhalten).

Kant ist es in seiner Kritik nur darum zu tun, die obersten Begriffe festzustellen. Setzt man sie nun mit den „modis" (Arten, Formen) der reinen Sinnlichkeit, nämlich Raum und Zeit, in Beziehung, so lassen sich eine Reihe weiterer aprioriſcher Begriffe ableiten. Hilfe bieten dazu die Lehrbücher der Ontologie, d. h. der allgemeinen Seinslehre, die als Grunddisziplin der Metaphysik galt; denn die Kategorien und die aus ihnen ableitbaren Begriffe enthalten ja, wie wir oben S. 70 sahen, zugleich die allgemeinsten Bestimmungen alles wirklich Seienden.

Kant begnügt sich in der „Kritik" damit, eine „syste-

[1] Ursprünglich bedeutet dies griechische Wort soviel wie das lateinische Praedicamenta: Aussagewörter (und zwar allgemeinster Art).

matische Topik" (S. 98 wörtlich: „Stellenlehre") der Kategorien zu geben, d. h. darzulegen, in welche der vier Gruppen jeder Grundbegriff gehört. Ein vollständiges System auch der abgeleiteten Begriffe zu entwerfen, würde Sache einer vollständigen Transzendentalphilosophie (S. 97), eines „Systems der reinen Vernunft" (S. 98) sein, für das die „Kritik" ja nur die Vorarbeit darstellt.

§ 11, die „mathematischen Kategorien", d. h. die Kategorien der Quantität und Qualität, beziehen sich „auf Gegenstände der Anschauung" (S. 99), sofern Anschauung uns sowohl über die Größe wie über die Beschaffenheit der Objekte belehrt. Da die Beschaffenheit (z. B. Helligkeit, Wärme) einen Grad hat, so ist auch auf diese Mathematik anwendbar, weshalb auch diese Gruppe den „mathematischen" Kategorien beigezählt wird.

Daß die „dynamischen" Kategorien die Existenz der Gegenstände „in Beziehung aufeinander" angehen, zeigen die der Relation; dabei ist zu beachten, daß „Gegenstand" allgemeineren Sinn hat als „Ding" (= Substanz). „Gegenstand" bezeichnet alles, was wir überhaupt denken können, also auch die Eigenschaften. Daß die „dynamischen" Kategorien „Korrelate" haben, will sagen, daß sie alle aus Begriffspaaren, wie „Ursache — Wirkung", „Notwendigkeit — Zufälligkeit" (vgl. S. 96) bestehen.

Kant findet es auch bemerkenswert, daß jede Gruppe der Kategorien drei umfaßt, während sonst alle Einteilung a priori durch Begriff „Dichotomie", d. h. Zweiteilung, sei (nämlich mit Hilfe der Verneinung: vgl. sterblich — unsterblich).

Daß der Begriff der Zahl zur Kategorie der „Allheit"

gehört, erklärt sich daraus, daß jede Zahl — abgesehen von der 1 — alle in ihr enthaltenen Einheiten zu einer höheren Einheit zusammenfaßt.

Nicht überall aber, wo wir die Begriffe der Einheit und der Vielheit („Menge") haben, ist auch der Begriff der Zahl möglich, denn z. B. die Zahl der Einheiten einer unendlichen Reihe läßt sich nicht angeben.

§ 12 enthält gleichsam nur eine Anmerkung. In den metaphysischen Lehrbüchern wurde noch zu Kants Zeit der von der scholastischen Philosophie des Mittelalters übernommene Satz vorgetragen: „Jedes Seiende ist eines, wahr und gut." Kant zeigt nun, daß diese Begriffe keine notwendigen Bestimmungen des Gegenstandes seien (also nicht in die Kategorientafel gehören), sondern logische Erfordernisse der Erkenntnis der Gegenstände bezeichnen.

Zweites Hauptstück. Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

Erster Abschnitt. § 13. Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt

Unter „Deduktion" versteht Kant im Anschluß an den juristischen Sprachgebrauch „den Nachweis des Rechtes", d. h. hier in der Erkenntnistheorie der objektiven Gültigkeit. Die transzendentale Deduktion hat also zu zeigen, wie die im vorhergehenden als aprioriſch aufgewiesenen Kategorien trotz ihrer Apriorität (Unabhängigkeit von Erfahrung) doch „sich auf Objekte beziehen" und für diese gültig sein können (S. 104).

Im Unterschied davon würde eine empirische Deduktion zu zeigen haben, wie ein Begriff durch Erfahrung und Nachdenken über sie tatsächlich erworben wird. Sie betrifft nicht die Gültigkeit, sondern die bloße Tatsache des Begriffs, und gehört zur Psychologie, nicht zur Erkenntnistheorie (bzw. Transzendentalphilosophie).

Eine empirische Deduktion der aprioriſchen Erkenntniselemente (der reinen Formen der Sinnlichkeit wie der Kategorien) ist nicht möglich, da sie ja als „rein" nicht aus der Erfahrung entlehnt sind. Höchstens die Gelegenheitsursachen, da der Geist, angeregt durch Sinneseindrücke, kraft seiner Spontaneität und schöpferischen Kraft diese aprioriſchen Elemente schafft, können aufgespürt werden[1]. Aber durch derartige psychologisch-genetische (d. h. die psychologische Entwicklung betreffende) Untersuchungen (wie sie von Locke, † 1704, unternommen wurden) wird die transzendentale Deduktion, d. h. der Nachweis der Gültigkeit, nicht geliefert. Jene psychologische („physiologische" — nach dem damaligen Sprachgebrauch) Ableitung betrifft lediglich die Tatsachenfrage (quaestionem facti), nicht die Rechts-, d. h. Geltungsfrage. (S. 105 Z. 19 „diesen" ist Druckfehler für „dieser"; es bezieht sich auf die vorhergehenden Worte „reinen Erkenntnis".)

Im folgenden weist Kant näher die Notwendigkeit und die besondere Schwierigkeit der transzendentalen Deduktion der Kategorien nach.

Eine solche Deduktion von den reinen Formen der

[1] Hier darf erinnert werden an die Anfangssätze der „Einleitung" (S. 647): „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist kein Zweifel ... aber sie entspringt darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung" usw.

Sinnlichkeit zu liefern, war nicht in gleichem Grade notwendig, weil die Gegenstände der mathematischen Erkenntnis auf Grund dieser Formen von uns a priori konstruiert werden und so deren Gültigkeit mit Evidenz dartun.

Für die Kategorien kann man dagegen (weil sie dem Verstande zugehören und dieser kein Vermögen der Anschauung ist) „in der Anschauung a priori kein Objekt vorzeigen, worauf sie vor aller Erfahrung ihre Synthesis gründeten", d. h. wodurch unabhängig von Erfahrung ihre verknüpfende Funktion als gegenständlich (objektiv) gültig dargetan werden könnte. Ferner sind die Kategorien nicht an die Schranken der Sinnlichkeit gebunden, d. h. man hat sich z. B. auch unsinnliche (rein geistige) Substanzen und Ursachen in der Metaphysik erdacht; ja man hat auch behauptet, der Raum sei etwas, was unabhängig von unserer Sinnlichkeit, absolut, existiere. So erscheint selbst eine transzendentale Deduktion des Raumes (und aus ähnlichen Gründen eine solche der Zeit) nötig, wie sie die „Ästhetik" bereits geliefert hat. Eine Deduktion der Kategorien aber ist ganz unentbehrlich.

Daß sie besonders schwierig ist, beruht darauf, daß die sinnlichen Erscheinungen in Raum und Zeit auch — abgesehen von allem Denken — der Anschauung Gegenstände darbieten könnten.

Unräumliches und Unzeitliches könnte von uns überhaupt nicht angeschaut werden. So muß alles, was uns in der Anschauung gegeben ist, diesen „reinen" Formen der Sinnlichkeit entsprechen, d. h. räumlich-zeitlich, mindestens aber zeitlich sein. Aber Erscheinungen können uns doch gegeben sein, ohne daß wir sie unter Begriffe (Kate-

gorien) fassen. Darum ist es zunächst nicht ersichtlich, daß die Gegenstände den Kategorien entsprechen müssen oder, umgekehrt ausgedrückt, daß die Kategorien für die Gegenstände gültig sind, d. h. objektive Geltung haben. Dies Problem zu lösen, ist die Aufgabe der transzendentalen Deduktion.

§ 14. Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien

In zwei Fällen ist die Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand für uns verständlich (also die Gültigkeit der Vorstellung für den Gegenstand):

1. wenn der Gegenstand die Vorstellung,
2. wenn umgekehrt die Vorstellung den Gegenstand erzeugt.

Der erste Fall scheidet für uns aus, weil hier die Vorstellung lediglich empirisch ist, d. h. auf die Erfahrung vom Gegenstand sich gründet. Der zweite Fall umfaßt zwei Unterfälle: 1. die Vorstellung kann den Gegenstand seinem Dasein nach erzeugen. Dies findet statt, wenn die Vorstellung Zielvorstellung eines Wollens ist; man denke etwa an den Plan einer Maschine, eines Kunstwerkes, der die Ursache ihrer Verwirklichung ist. Da es sich in unserer transzendentalen Untersuchung nicht um das Schaffen, sondern um das Erkennen von Gegenständen handelt, so scheidet auch dieser erste Unterfall aus. Es bleibt der zweite: die Vorstellung ermöglicht es allein, „etwas als einen Gegenstand zu erkennen". Dies trifft für diejenigen Vorstellungen zu, die wir als Verstandesbegriffe (Kategorien) bezeichnet haben. Sie sind ja die all-

gemeinsten Begriffe von Gegenständen. Ohne sie könnten wir Gegenstände überhaupt nicht denken; ohne sie gäbe es für uns keine „Gegenstände" im strengen Sinne des Wortes, also auch keine „Erfahrung" im Sinne wissenschaftlicher Erfahrung (Naturerkenntnis). So gehören die Kategorien zu den aprioriſchen Bedingungen, die überhaupt Erfahrung möglich machen, und sie gelten eben darum für die Gegenstände der Erfahrung, d. h. sie haben objektive Gültigkeit.

In diesen Gedanken (S. 109f.) hat Kant bereits den wesentlichen Inhalt der folgenden, breit ausgesponnenen, Deduktion ausgesprochen.

Aus ihnen ergibt sich, daß es nur bequeme Ausdrucksweise ist, wenn er gelegentlich von „Gegenständen" der Anschauung redet, denn streng genommen sind die in der Anschauung gegebenen räumlich-zeitlichen „Erscheinungen" noch keine „Gegenstände" (im Sinne der wissenschaftlichen Erfahrung).

Auch ist zu beachten, daß Kant das Wort „Erfahrung" in doppeltem Sinne braucht. Erstens bedeutet es die Empfindungen mit oder ohne die reinen Formen der Sinnlichkeit: Raum und Zeit. Ist „Erfahrung" in diesem Sinne gemeint, so bedeutet sie noch keine wirkliche „Erkenntnis", und die Kategorien gehören nicht zu den aprioriſchen Bedingungen dieser Erfahrung, da sie lediglich Sache der Sinnlichkeit ist. Zweitens ist „Erfahrung" soviel wie wissenschaftliche Erfahrung (und zwar denkt dabei Kant wesentlich an die naturwissenschaftliche Erkenntnis). Hier ist die Erfahrung im ersten Sinne mitgemeint, aber hinzu treten noch die Kategorien. Nur durch sie können wir ja die Empfindungen, d. h. das in Raum und Zeit an-

schaulich Gegebene, als „Gegenstände" denken; nur durch die Kategorien gibt es also für uns Gegenstände der Erfahrung, also gegenständlich (objektiv) gültige Erkenntnis.

Dies näher darzulegen ist die Aufgabe der folgenden „Deduktion". Sie bildet ein Hauptstück der ganzen „Kritik". Ihr hat Kant besondere Wichtigkeit beigelegt, und er hat sie in der zweiten Auflage vollständig umgearbeitet. (Wie stets, so legen wir auch hier unseren Bemerkungen den Text der zweiten Auflage zugrunde.) Hier zeigt sich auch besonders deutlich die „Revolution der Denkart" bei Kant, sofern hier der Gedanke durchgeführt wird, daß sich nicht die Vorstellungen, nämlich die Kategorien, nach den Gegenständen richten, sondern umgekehrt. Sofern nämlich die Kategorien uns überhaupt erst ermöglichen Gegenstände zu denken, machen sie diese (zwar nicht als „Dinge an sich", aber) als Dinge für uns möglich. Mit den „Dingen an sich" haben wir es aber nach Kant in der theoretischen Erkenntnis überhaupt nicht zu tun; sie bleiben uns gänzlich unbekannt (vgl. oben S. 26).

Locke wie Hume (S. 111) haben versucht, die reinen Verstandesbegriffe aus der Erfahrung abzuleiten, aber dann wäre nie zu erklären, wie sie synthetische Urteile a priori möglich machen. Solche haben wir aber in „reiner Mathematik und allgemeiner (d. h. aprioriſcher) Naturwissenschaft". So wird also die versuchte empirische Ableitung durch das Faktum, d. h. die Tatsache, daß jene als Wissenschaften gültig sind, widerlegt.

Die Stelle zeigt deutlich, daß Kant die Gültigkeit der reinen Mathematik und Naturwissenschaft als etwas Sicheres voraussetzt (vgl. oben S. 38).

Zweiter Abschnitt. Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. § 15 (S. 657 ff.). Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt

In der Sinnlichkeit ist uns ein Vielerlei (eine „Mannigfaltigkeit") von Eindrücken gegeben. Daß sie für uns in verschiedener Weise zu Gegenständen verbunden sind, das rührt von der (bewußten oder unbewußten) Synthesis (verknüpfenden Tätigkeit) des Verstandes her.

Alle Verknüpfung oder Verbindung ist aber Verbindung zu einer Einheit. Bei aller Verbindung muß die Einheit, zu der verbunden werden soll, schon vorschweben; sie geht nicht gleichsam von selbst aus der Tätigkeit des Verbindens (Synthesis) hervor. Z. B. vier entsprechend angeordnete Punkte kann ich mir entweder als Eckpunkte eines Quadrats oder als Endpunkte zweier sich kreuzender Strecken (Diagonale) oder auch noch anders verbunden denken. Daß in dieser Weise bei aller Synthesis eine Einheit a priori vorausgesetzt wird, zeigt, daß diese Einheit allgemeiner ist als die „Kategorie" der Einheit.

Jene allgemeinste Einheit ist die aprioriſche Voraussetzung dafür, daß wir überhaupt „Verstand" haben. Denn der Verstand ist ja das Vermögen, zu urteilen. Jedes Urteil ist Synthesis. Jene Einheit aber liegt aller Synthesis zugrunde.

§ 16. Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption

Welches ist diese oberste Einheit? Keine andere als das „Ich", denn das Bewußtsein, daß „ich denke", muß alle meine Vorstellungen begleiten können (wenn es auch

tatsächlich nicht immer vorhanden ist, da wir oft so in die Gegenstände unseres Denkens versunken sind, daß wir uns gleichsam selbst darüber vergessen.

Diese Vorstellung des „Ich" (oder des „Ich denke"), wie Kant sagt, ist nichts einfach Gegebenes, sondern sie muß gleichsam immer wieder erzeugt werden; sie ist insofern ein „Actus" der Spontaneität. Kant nennt sie die reine oder ursprüngliche „Apperzeption" (Auffassung oder Bewußtmachung) oder die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins.

S. 660 Z. 12. „Das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts." Das will sagen: Damit, daß verschiedenes empirisch (in der Erfahrung) Gegebene zum Bewußtsein kommt, ist noch nicht gesagt, daß diese verschiedenen Bewußtseinsakte ihrerseits als einem Ich zugehörig erlebt werden; die verschiedenen Akte könnten gleichsam isoliert, atomisiert bleiben. Erst dadurch, daß ich diese Akte in ein Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir „die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle", daß ich sie alle als zu meinem identischen Ich gehörig auffasse und dies Ich in allen bei der Analyse wiederfinde. Insofern ist „die analytische Einheit der Apperzeption (des Selbstbewußtseins) nur unter der Voraussetzung irgendeiner synthetischen möglich". Ja selbst, wenn ich aus einem gegebenen Komplex ein Merkmal, z. B. rot, herausanalysiere und so einen Allgemeinbegriff (conceptus communis) bilde, so ist diese Analyse nur unter Voraussetzung einer Synthesis, die jenen Komplex unbewußt als Komplex geschaffen hat, möglich. So ist die

synthetische Einheit der Apperzeption die oberste Voraussetzung aller Logik und aller Transzendentalphilosophie, ja sie ist „der Verstand selbst" (S. 660 unten). Alles Erkennen besteht darin, daß das Mannigfaltige (in der Sinnlichkeit) gegebener Vorstellungen vom Verstande gedacht, begriffen, apperzipiert („unter die Einheit der Apperzeption gebracht") wird (S. 661 Mitte).

„Dieser Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz." Denn er besagt ja, daß alle meine Vorstellungen eben meine sind; daß das denkende Ich immer mit sich identisch ist, aber er beruht eben doch auf der (unbewußten) Synthesis alles in der Anschauung Gegebenen zu jener identischen Einheit des Ich. Dadurch werden alle jene Vorstellungen zu meinen und machen insofern eine aus, d. h. sie schließen sich zusammen zu dem einen umfassenden Gegenstands- oder Welt- (bzw. Natur-) bewußtsein.

§ 17. Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs

Die Ästhetik zeigte, daß alles Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung unter die Formen Raum und Zeit fällt; die „Analytik" hat jetzt bewiesen, daß es auch unter die Einheit der Apperzeption fällt, d. h. jeweils zum einen Bewußtsein eines identischen Ich gehört. Schon daß wir uns eines Raumes und einer Zeit bewußt sind, ist durch die bloße Sinnlichkeit nicht möglich, sondern beruht auf der Verstandessynthesis (die in der „Ästhetik" noch

unberücksichtigt bleiben konnte). Denn wir denken dabei ja „viele Vorstellungen" (nämlich verschiedener Räume und Zeiten) „als in einer" (nämlich der des umfassenden Raumes und der alles umspannenden Zeit) enthalten (S. 662 A.). „Anschauungen" sind aber die Vorstellungen von Raum und Zeit dennoch, weil sie je einen Gegenstand haben, während bei den „Begriffen" dasselbe Bewußtsein (z. B. von rot) als in vielen Vorstellungen (z. B. von allen möglichen roten Dingen) enthalten gedacht wird. —

Nachdem bis hierher der Verstand als Synthesis, als Apperzeption, als die das identische Ichbewußtsein erzeugende Kraft charakterisiert worden ist, geht nun Kant einen Schritt weiter; er wendet sich von der Ichseite des Bewußtseins zur Gegenstandsseite. Der „Verstand" ist nämlich das „Vermögen der Erkenntnisse". Zu allem Erkennen gehören aber Gegenstände, „Objekte". „Objekt" ist aber das, „in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist" (wie ich z. B. mannigfache gegebene Gesichts-, Tast- und Geruchseindrücke durch den Begriff „Rose" zu einem Objekt vereinige). Alle „Vereinigung" setzt aber, wie wir bereits sahen, Einheit des Bewußtseins voraus. Das gilt nicht nur für das Subjekt (das Ich-Bewußtsein), sondern auch für das Objekt (das Gegenstandsbewußtsein). Ohne die Synthesis der Apperzeption gäbe es also für uns keine „Gegenstände", mithin auch keine Beziehung unserer Vorstellung auf Objekte, mithin keine „objektive Gültigkeit unserer Vorstellungen", also auch keine „Erkenntnis" und kein „Verstand" als Erkenntnisvermögen.

Daraus ergibt sich, daß z. B. die mathematische Er-

kenntnis in der transzendentalen Ästhetik noch nicht ihre vollständige Erklärung finden konnte. Denn da dort nur von der Sinnlichkeit, noch nicht vom Verstande die Rede war, wurde das Vorhandensein mathematischer Objekte einfach vorausgesetzt. Jetzt zeigt sich, daß selbst dem einfachsten mathematischen Objekt, z. B. einer Linie, schon eine Synthesis des Verstandes zugrunde liegt. Denn um eine solche zu erkennen, muß ich sie — wenigstens in Gedanken — „ziehen", bzw. irgendwie anschaulich Gegebenes als einheitliche Linie auffassen (apperzipieren).

Die Synthesis des Verstandes ist also nicht bloß nötig, um Objekte zu „erkennen". Denn „Objekte" sind mir nicht einfach gegeben — gleich als wären sie wie „Dinge an sich" ohne unser Zutun da, sondern sie müssen von uns durch die Synthesis aus dem gegebenen Anschaulichen erzeugt werden. (Idealistisch: Objektivität = Gesetzlichkeit.)

Wieder bildet hier Kant (wie schon oben S. 59) die Fiktion eines anschauenden Verstandes, der nicht lediglich durch Sinnlichkeit gegebene Anschauungen zu verknüpfen hätte, sondern die Anschauungen selbst schöpferisch hervorbrächte. Ein solcher würde eine besondere Synthesis der gegebenen Anschauungen nicht nötig haben, da ja von ihm selbst als einer einheitlichen Quelle alle anschaulich gegebenen Objekte stammten.

§ 18. Was objektive Einheit des Selbstbewußtseins sei

Weil die Einheit der Apperzeption (d. h. die Synthesis, die das Wesen des Verstandes ausmacht) das anschaulich gegebene Mannigfaltige zu „Objekten" vereinigt, kann sie als „objektiv" bezeichnet werden.

Ihr subjektives Gegenglied hat sie in der schon § 16 besprochenen Einheit des Selbstbewußtseins.

Sie ist „eine Bestimmung des inneren Sinnes, dadurch [d. h. durch welchen] jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird". Das „Mannigfaltige" sind hier die seelischen Erlebnisse. Nur durch die Synthesis des Verstandes werden sie zu „meinen" Erlebnissen zusammengefaßt; ebenso wird durch diese Synthesis die Zeit, in die alle diese Erlebnisse eingeordnet werden, als eine einzige gedacht. Ob mir das Mannigfaltige, das im „inneren Sinn" (d. h. für meine Selbstbeobachtung) gegeben ist, als zugleich oder als nacheinander zum Bewußtsein kommt (S. 664), ebenso was ich dabei verbinde, z. B. welche Bezeichnung ich gerade einer Sache beilege (S. 665), das hängt von empirischen Umständen ab und hat keine notwendige und allgemeine Geltung. Aber daß solche empirische Synthesen (vereinheitlichende Apperzeptionen) möglich sind, das beruht auf der ursprünglichen transzendentalen (aprioriſchen) Einheit der Apperzeption; ähnlich wie die Wahrnehmung empirisch gegebener räumlicher und zeitlicher Eigenschaften und Beziehungen nur unter der Voraussetzung der aprioriſchen Raum- und Zeitform möglich ist.

§ 19. Die logische Form aller Urteile besteht in der objektiven Einheit der Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe

Aus der Einsicht in die „objektive Einheit der Apperzeption", d. h. in die Objekte schaffende Synthesis des Verstandes, ergibt sich auch ein tieferer Einblick in das Wesen des Urteils.

Wenn das Urteil gewöhnlich definiert wird als „die Vorstellung eines Verhältnisses zweier Begriffe", so bleibt unbestimmt, was unter diesem „Verhältnis" zu denken ist.

Es könnten ja auch zwei „Begriffe" (d. h. hier überhaupt „Vorstellungen") „nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft" (d. h. auf Grund zufälliger Verknüpfung im Gedächtnis[1]) zusammenkommen. Das ergäbe noch kein Urteil. Der Sinn des Urteils ist stets, daß die betreffenden Vorstellungen (genauer: das in ihnen Vorgestellte) im Gegenstand selbst, also objektiv zusammengehören.

Die Kopula „ist" drückt diese „objektive Einheit der Vorstellungen" (S. 666 Z. 3) aus und unterscheidet sie von der subjektiven, d. h. von der Tatsache, daß zwei Vorstellungen zusammen in meinem Bewußtsein sind. Wenn ich das Urteil fälle: „Der Körper ist schwer", so will ich darin nichts über meine Erlebnisse aussagen. Der Sinn des Urteils ist nicht: wenn ich das Erlebnis habe, einen Körper zu tragen, so habe ich auch ein Erlebnis von Schwere; sondern der Sinn ist: der Körper selbst ist schwer. Nicht über das Subjekt und seiner Vorstellungen als subjektive Erlebnisse, sondern über das Objekt wird etwas ausgesagt.

Daß nun Körper die Eigenschaft der Schwere haben, ist etwas „Zufälliges", denn es beruht auf empirischer Anschauung. Aber wenn ich auf Grund meiner Erfahrung das Urteil fälle: „Der Körper ist schwer", so wird eben damit die objektive Zusammengehörigkeit von Körper

[1] In demselben Sinne heißt es S. 664 Z. 10 v. u. „durch Assoziation [Verknüpfung] der Vorstellungen".

und Schwere ausgesagt, und das ist nur möglich auf Grund der objektiven Einheit der Apperzeption, d. h. unserer Fähigkeit Gegenstände und gegenständliche Zusammenhänge zu denken.

§ 20. Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewußtsein zusammenkommen kann

Wir können uns vermittels der Kategorien (und der von ihnen abgeleiteten Begriffe) mancherlei Gegenstände denken, aber wir wissen dann nicht, ob diese Gegenstände auch wirklich existieren. Mithin können wir durch den Verstand und seine Kategorien allein keine Gegenstände „erkennen".

Kant nennt also nur das Erfassen wirklicher Gegenstände „erkennen". Deshalb erklärt er auch (S. 669), daß die reine Mathematik für sich eigentlich keine Erkenntnisse liefere, da ihren Objekten (die wir selbst konstruieren) ja keine Wirklichkeit zukommt. „Wirklich" aber ist nur etwas, „was in Raum und Zeit unmittelbar durch Empfindung vorgestellt wird" (S. 669 Z. 15f.). Nur sofern wir voraussetzen, daß die mathematischen Sätze auf wirkliche Dinge anwendbar sind, können sie als „Erkenntnisse" bezeichnet werden.

Also nur durch Anwendung auf das in Raum und Zeit durch Empfindung Gegebene, d. h. auf „empirische" Anschauung, liefern uns die Kategorien Erkenntnisse. Da nur empirische Erkenntnis aber „Erfahrung", so ist zu sagen: die Kategorien sind nur anwendbar auf Gegenstände möglicher Erfahrung.

§ 23. An sich scheinen die Kategorien in weiterem Umfange verwendbar als die reinen Formen unserer sinnlichen Anschauung: Raum und Zeit; denn sie lassen sich auf alle sinnlich-anschaulichen Gegenstände beziehen, mag nun die sinnliche Anschauung unserer menschlichen gleich sein oder nicht. Indessen da wir auf unsere sinnliche Anschauung beschränkt sind und wir andere Arten sinnlicher Anschauung nicht kennen, so vermögen wir tatsächlich die Kategorien nur auf das unseren Sinnen Gegebene anzuwenden. Objekte einer fingierten, nicht sinnlichen (intellektuellen, d. h. schöpferisch-göttlichen) Anschauung könnten wir nur negativ bestimmen, und wir haben keinerlei Sicherheit, ob sie wirklich existieren.

§ 24. Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt

Da das Wesen (die Grundfunktion) des Verstandes Synthesis (Verbindung von Mannigfaltigem) ist, so sind alle Kategorien der begriffliche Ausdruck von Arten dieser Verbindung. Für sich gedacht sind sie rein „intellektual". Sie sind zugleich „transzendental", sofern sie (wie wir sehen werden) synthetische Urteile a priori ermöglichen. Dazu müssen sie aber (was in den beiden vorangehenden Paragraphen betont wurde) auf das in der sinnlichen Anschauung Gegebene bezogen werden. Nun kann man bei dieser Beziehung zunächst von dem durch Empfindung empirisch Gegebenen absehen und lediglich die Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit berücksichtigen. Ja Kant erwähnt S. 671 Z. 10 v. u. nur den inneren Sinn, zu dem ja auch alle Vorstellungen des äußeren Sinnes, d. h. alle sinnlichen Wahrnehmungen, als seelische Erlebnisse gehören,

und dessen Form, die Zeit, darum umfassendere Bedeutung hat als der Raum. Er kommt so zu dem Satze: „Der Verstand als Spontaneität kann den inneren Sinn durch das Mannigfaltige [d. h. auf Grund des Mannigfaltigen] gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen und so synthetische Einheit des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken.

Die gesperrt gedruckten Worte zeigen den Gedankenfortschritt: während die Verstandessynthesis, für sich betrachtet, etwas rein Intellektuelles ist, gewinnt sie so durch die Beziehung auf die umfassendste sinnliche Form, die Zeit, Bedeutung für das sinnlich Gegebene und eben damit „objektive Realität", d. h. sie ermöglichen dadurch objektiv gültige Erkenntnis. (Näher werden diese Andeutungen in der Lehre vom „Schematismus" S. 142ff. ausgeführt werden.)

Kant gebraucht nun für diese auf das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung bezogene Synthesis den Ausdruck „figürliche Synthesis" (synthesis speciosa von Spezies = Bild); im Unterschied von der rein intellektuellen Synthesis (synthesis intellectualis), die das zu verbindende Mannigfaltige auch einer Anschauung verdanken muß, wobei aber diese doch nicht weiter berücksichtigt und auch nicht als „sinnliche" bestimmt ist (es könnte ja auch die fingierte „intellektuelle Anschauung" sein).

Die „figürliche Synthesis" wird dann weiterhin als transzendentale Synthesis der Einbildungskraft bestimmt. „Einbildungskraft" wird dabei definiert als „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung [d. h. anschaulich] vorzustellen".

Diese „Einbildungskraft" ist ein Zusammenwirken des Verstandes mit der Sinnlichkeit; sie kann darum auch als „produktive Einbildungskraft" von der „reproduktiven", d. h. dem Gedächtnisse, unterschieden werden, dessen Verknüpfungen lediglich empirischen Gesetzen unterworfen sind, welche die Psychologie (nicht die Erkenntnistheorie bzw. Transzendentalphilosophie) zu untersuchen hat. —

An dieser Stelle läßt sich nun auch ein tieferes Verständnis gewinnen für die bereits in § 1 vorgetragene befremdliche Lehre, daß wir sogar uns selbst nicht erkennen, wie wir an sich sind, sondern wie wir uns im inneren Sinn erscheinen, sofern dieser durch die Spontaneität unseres Verstandes affiziert wird.

Also der spontane Verstand (oder, was dasselbe bedeutet) die synthetische Apperzeption ist vom „inneren Sinn" streng zu unterscheiden. Der letztere besagt lediglich, daß Mannigfaltiges unserer „inneren[1] Wahrnehmung und Beobachtung" gegeben ist. Jede „Verbindung" aber dieses Mannigfaltigen stammt aus dem Verstand. Eben sofern er auf den inneren Sinn wirkt, nennen wir ihn (produktive) Einbildungskraft. So können wir uns in der Einbildungskraft keine Linie vorstellen, ohne spontan sie innerlich zu ziehen, ja sogar der Begriff der Sukzession (der ja eine Synthesis aufeinanderfolgender Elemente enthält) ist nichts durch den inneren Sinn einfach Gegebenes, sondern wird durch die synthetische Tätigkeit des Verstandes hervorgebracht.

[1] Der Ausdruck „innere" ist natürlich nicht räumlich zu nehmen; das Seelische nehmen wir nicht etwa innerhalb unserer Haut oder in unserem Kopf wahr. Wohl aber besagt der Ausdruck, daß das Seelische *nur* uns, dem erlebenden Subjekt, unmittelbar gegeben ist.

Daß wir uns selbst nur erkennen, wie wir uns im inneren Sinn „erscheinen", nicht wie wir an sich sind, kann auf einfache Weise auch so zum Verständnis und zur Anerkennung gebracht werden. Wir haben den Raum als bloße Form des äußeren Sinns erkannt und daraus gefolgert, daß alles im Raum Gegebene nicht „Ding an sich", sondern Erscheinung ist. Ist nun auch (wie bereits in der „Ästhetik" bewiesen wurde) die Zeit nicht Ding an sich, sondern lediglich Form unseres inneren Sinnes, so kann auch das darin gegebene Seelische nicht unser Ich an sich, sondern lediglich dessen Erscheinung bedeuten, d. h. darstellen, wie wir selbst von unserem inneren unbewußt-aktiven Wesen „affiziert" werden (S. 675 unten). Jeder Aufmerksamkeitsakt verrät übrigens eine solche „Affektion" (Beeinflussung) des unserer inneren Wahrnehmung gegebenen seelischen Geschehens (also des „inneren Sinnes") durch die spontane (aktive) Seite unseres Wesens.

§ 25. Nun könnte man meinen, daß die Feststellungen über die Synthesis der Apperzeption uns eine Erkenntnis meines Selbst lieferte, wie es „an sich" ist.

Indessen diese Feststellungen erfolgten durch reines Denken. Hier wendet nun Kant den früher (vgl. S. 60 f.) aufgestellten Satz an, daß alle „Erkenntnis" Denken und Anschauung erfordere. Er schließt daraus, daß ich durch das Bewußtsein meiner synthetischen Apperzeption zwar die Gewißheit habe, daß ich bin, aber nicht wie ich bin.

Immerhin gibt Kant (S. 676 A.) zu, daß das Bewußtsein meiner Spontaneität, d. h. des synthetischen Vermögens der Apperzeption mir das Recht gibt, mich „Intelligenz" zu nennen. Um mich aber psychologisch zu „erkennen", bin ich auf das im „inneren Sinn" der Erlebnis-Wahr-

nehmung und -Beobachtung „Gegebene" (Anschauliche) angewiesen. Indem ich dies durch Begriffe bestimme, erkenne ich mich freilich nicht, wie ich als „Ding an sich" (richtiger: als „Ich an sich") bin, sondern nur, wie ich mir erscheine.

§ 26. Transzendentale Deduktion des allgemein möglichen Verstandesgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe

Die §§ 22—25 haben Folgerungen aus dem vorher Dargelegten gezogen.

Jetzt erst geht der Gedankengang der eigentlichen „Deduktion" weiter.

(Gerade durch ihr langsames Fortschreiten und die mannigfachen Abschweifungen wird ihr Verständnis erschwert. Die Gründlichkeit Kants erweist sich hier als hinderlich für die Erfassung seiner Hauptgedanken.)

Um den im § 26 vorliegenden Gedankenfortschritt zu verstehen, müssen wir wieder daran denken, daß Kant von unserer sinnlichen Anschauung den allgemeinen Begriff einer sinnlichen Anschauung überhaupt[1] und schließlich den noch allgemeineren einer Anschauung überhaupt (die ja auch intellektuell, schöpferisch sein könnte) abstrahiert. In § 21 hatte Kant von der Anschauung in diesem allgemeinsten Sinn geredet und „von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahiert" (S. 667 unten). Jetzt geht er zur Berücksichtigung dieser „Art" über, um zu zeigen, daß die Einheiten unserer empirischen Anschauungen keine

[1] Die andere Formen als Raum und Zeit haben könnte.

anderen seien als die von den Kategorien den Anschauungen überhaupt vorgeschriebenen. Er nennt dabei das Einheitsstiftende unserer empirischen Anschauungen „Synthesis der Apprehension“ [1]. Es ist das, wie aus dem ganzen Zusammenhang und aus der Anmerkung S. 678 hervorgeht, nichts anderes als ein Akt der „Einbildungskraft“, d. h. der Synthesis der Apperzeption, angewandt auf das in der Sinnlichkeit gegebene Anschauliche. Also in jeder Wahrnehmung eines Dinges oder Vorgangs liegt eine solche „Synthesis der Apprehension“[2].

Nun sind Raum und Zeit, als der eine umfassende Raum und die eine allbefassende Zeit gedacht, schon allein durch die Synthesis des Verstandes denkbar, denn soweit Raum und Zeit lediglich als Formen der Sinnlichkeit gefaßt werden, enthalten sie noch gar nichts von einheitlicher Zusammenfassung. Ebenso sind alle Begriffe von einzelnen, für sich Einheiten bildenden Räumen und Zeiten, demnach auch von raumerfüllenden Körpern und zeiterfüllenden Vorgängen und ihrer zeitlichen Beziehung nur durch die Synthesis des Verstandes (der „Apperzeption“) möglich. Die Arten dieser Synthesis aber sind in den Kategorien begrifflich formuliert. Mithin steht alle Synthesis, durch die unsere Wahrnehmung erst möglich wird, unter den Kategorien. Da nun auf der Verbindung von Wahrnehmungen unsere „Erfahrung“ (im Sinne von

[1] Auch daß Kant in seiner Gewissenhaftigkeit so zahlreiche Ausdrücke prägt, die im Grunde dasselbe nur unter wenig verschiedenen Gesichtspunkten bezeichnen, erschwert das Verständnis.

[2] Die „Einbildungskraft“ ist insofern ein umfassenderes Vermögen, als sie sich nicht nur in den Wahrnehmungen, sondern auch den Gedächtnis- und Phantasievorstellungen betätigt.

Erkenntnis des Wirklichen) beruht, so machen die Kategorien die Erfahrung möglich und zugleich in ihrer Gültigkeit erklärlich. Da nämlich die aller Wahrnehmung zugrunde liegende kategoriale Synthesis die Wahrnehmungsgegenstände für uns erst schafft, so „gelten die Kategorien a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung".

Im folgenden hat Kant — ausnahmsweise — diesen abschließenden Gedanken seiner „transzendentalen Deduktion" durch je ein Beispiel für Raum und Zeit erläutert. Die Wahrnehmung eines Hauses als eines (einheitlichen) Dinges im Raum wäre nicht möglich, wenn ich nicht auf Grund meiner Synthesis den einen Raum und das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige als das eine räumliche Ding („Haus" genannt) auffaßte (apprehendierte). Die Art der Synthesis, die hier in Funktion tritt, ist in der Kategorie der „Größe" begrifflich gefaßt. Dabei ist natürlich nur an die Auffassung der Größe des Hauses gedacht; ich kann dasselbe auch z. B. vermittels der Kategorie der Substanz als etwas für sich dauernd Bestehendes auffassen. Ich kann es auch unter der Idee des Zweckes (die Kant nicht zu den Kategorien rechnet) auffassen.

In dem zweiten Beispiel ist es die Kategorie von „Ursache und Wirkung", wodurch die beiden apprehendierten Zustände des Wassers (seine Flüssigkeit und — bei eintretender Kälte — seine Festigkeit) als objektiv bestimmt in ihrer Zeitfolge aufgefaßt werden. (Natürlich muß, was Kant als selbstverständlich zu bemerken unterließ, die eintretende Kälte als ursächliche Bedingung des Gefrierens mitgedacht werden.) —

Der Schluß des § 26 bietet eine kurze Zusammenfassung der Deduktion. Wieder müssen wir uns an das Grund-

problem der „Kritik" erinnern: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Hier tritt es uns in der Fassung entgegen: wie ist es möglich, daß wir Naturgesetze (z. B. den Kausalsatz) a priori erkennen (denn „Naturgesetze" werden eben in synthetischen Urteilen a priori formuliert).

Würden wir sie von der Natur ableiten, so würden sie nur auf Erfahrung sich gründen, könnten also nicht streng notwendig und allgemeingültig sein, d. h. nicht a priori, gelten.

Also muß sich die Natur nach diesen synthetischen Urteilen a priori richten. Aber wie ist dies möglich? Wie ist es begreiflich zu machen?

Nunmehr haben wir die Auflösung des Rätsels.

So gut wie die „Erscheinungen" mit den aprioriischen Formen unserer Sinnlichkeit, Raum und Zeit, übereinstimmen müssen, so gut müssen die „Gesetze" der Erscheinungen mit den Verknüpfungsformen des Verstandes, den Kategorien, zusammenstimmen. Denn weder die Erscheinungen noch deren Gesetze sind „Dinge an sich", sie existieren nicht „absolut", sondern „nur relativ" auf das Subjekt, dem sie „inhärieren" (d. h. zugehören, gegeben sind). „Erscheinungen" sind nur in unserer Sinnlichkeit möglich, unterstehen darum den Formen dieser Sinnlichkeit; „Naturgesetze" sind aber nichts anderes als regelmäßige Verknüpfungen der Erscheinungen; was aber für uns als verknüpft sich darstellt, das ist durch die Synthesis unseres Verstandes verknüpft worden, untersteht also den Gesetzen (Arten, Formen) dieser Synthesis, d. h. den Kategorien.

Eine reine (aprioriische) Naturerkenntnis ist also dadurch möglich, daß wir diese Natur als Inbegriff gesetz-

mäßig verknüpfter Erscheinungen[1] selbst schaffen. Das gilt natürlich nur für die Natur formal betrachtet (natura formaliter spectata), d. h. ihre allgemeinste Gesetzlichkeit (wie wir sie im zweiten Buch der „Analytik" kennenlernen werden). Die einzelnen Naturgesetze etwa der Elektrizität oder der chemischen Verbindungen können wir nur an und mit den Erscheinungen durch Erfahrung kennenlernen; sie unterstehen zwar alle jenen allgemeinsten Naturgesetzen, können aber nicht aus ihnen a priori abgeleitet werden. Ebenso ist uns die Natur inhaltlich betrachtet (natura materialiter spectata), d. h. der Inbegriff der Erscheinungen in ihrer qualitativen Verschiedenheit, nur durch Erfahrung gegeben. Daß sie uns gegeben ist, führt Kant darauf zurück, daß unsere Sinnlichkeit affiziert wird durch ein absolut existierendes Etwas, das wir aber nicht theoretisch erkennen können, von dem wir also nicht einmal sagen können, ob für es der Ausdruck „Ding an sich" oder der Plural „Dinge an sich" der passendere ist[2].

[1] Also nur die Natur als Gegenstand unserer Erkenntnis, nicht als ein „Ding an sich", als eine absolut existierende Realität; denn etwas Derartiges dürfen wir nicht „Natur" nennen.

[2] Wenn Kant voraussetzt, daß Gegenstände das Subjekt „affizieren" (vgl. z. B. S. 54 Z. 3 von unten, S. 61 Z. 5 von unten), so beziehen dies die Vertreter der idealistischen Kant-Erklärung nicht auf „Dinge an sich". Das „Affiziertwerden" bedeute nichts Geheimnisvolles, nicht die Annahme eines wirkenden „Dings an sich" (denn damit würde ja die Kategorie der Ursache auf das Ding an sich bezogen; dieses also doch „erkannt"). Vielmehr sei dies nur ein anderer Ausdruck für die „Anschauung". Es bezeichne die Art und Weise, wie das Bewußtsein sinnlich auf Gegenstände bezogen sei (ein Unterschied von der Beziehung des Denkens). Vgl. A. Buchenau, Grundproblem der Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1914 (Meiner) S. 92. Vgl. im folgenden S. 135.

„Denken" können wir jenes Absolute freilich, aber wir können es nicht „erkennen", da wir dazu seiner „Anschauung" bedürften (S. 68 A.). Daß wir aber so die Gewißheit haben, daß der Inbegriff unserer Erscheinungen sich nicht deckt mit dem Inbegriff des Existierenden; daß die Wirklichkeit an sich reicher ist als die von uns erkannte Wirklichkeit, das gibt dem „Glauben" Raum, der sich auf unser sittliches Bewußtsein, auf die wollende Seite unseres Ich, gründet (vgl. oben S. 9).

§ 27 Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe

Eine wichtige negative Folgerung ergibt sich: unsere aprioriſchen Erkenntnisfaktoren, reine Anschauungen wie Kategorien, sind zwar in ihrer Geltung unabhängig von der Erfahrung, ermöglichen uns aber keine Erkenntnis jenseits der Grenzen der gegebenen Erscheinungen, sondern dienen lediglich der Erfahrungserkenntnis.

Wieder stellt Kant den Leser vor die Alternative, die ihn zu seiner „kopernikaniſchen Revolution der Denkart" geführt hat: entweder stammen die Kategorien aus der Erfahrung, oder sie machen ihrerseits die Erfahrung, ja die Erfahrungsgegenstände möglich.

Im ersten Fall würde sie nicht a priori gelten; es gäbe dann auch keine „reine Naturwissenschaft", keine „allgemein und notwendig" geltenden Sätze wie den Kausalsatz. Da aber für Kant das feststeht (es ist eine seiner wichtigsten „Voraussetzungen"), so gilt für ihn der zweite Fall: Die Kategorien machen die Erfahrung möglich, sofern sie „Natur" als Gegenstand der Erfahrung *für uns* (nicht als „Ding an sich") schaffen. Daß unsere Vernunft

die Kategorien so zu den Erscheinungen „hinzu erzeugt", nennt Kant ein „System der Epigenesis".

Er lehnt zugleich eine dritte Möglichkeit ab, an die man denken könnte, um die Übereinstimmung unserer aprioriſchen Erkenntniselemente mit der Natur zu erklären: ein „Präformationssyſtem", gemäß dem die Gottheit unſer Denken ſo eingerichtet habe, daß es mit der Natur ſelbſt ſtimme. Es würde dabei jene Zweiheit von erkennendem Subjekt und unabhängig davon (abſolut) exiſtierendem Objekt bleiben, die Kant gerade zu überwinden ſucht. Ich würde dann nur ſagen können: ich bin ſubjektiv ſo organiſiert, daß ich mir die Objekte, bzw. den objektiven Sachverhalt ſo denken muß, aber in Wirklichkeit könnten die Objekte ſich ganz anders verhalten. Kants Grundgedanke iſt aber gerade der, daß dieſe vermeintliche Kluft zwiſchen Subjekt und Objekt überbrückt, ja ihre Zweiheit gewiſſermaßen aufgehoben wird. Das Objektive wird zu einer Sphäre des — erweiterten — Subjektiven; die „Natur" wird ein Inhalt und Produkt des Geiſtes. Aber eben damit verliert auch das Subjektive, der erkennende Geiſt den Charakter des „bloß Subjektiven". Das Objektive, der Bereich der „Gegenſtände" (insbeſondere der „Natur") iſt ja nicht etwas vom Subjekt als „Ding an ſich" abſolut Verſchiedenes, ihm ewig Fremdes, vielmehr wird dieſer Gegenſtandsbegriff überwunden durch die Einſicht, daß es Urteile von Gegenſtandswert (von objektiver Gültigkeit) gibt, die ſich von den bloß ſubjektiv gültigen unterſcheiden. Die naive Auffaſſung der (gleichſam dinghaft gedachten) Zweiheit von Ich (Subjekt) und Gegenſtand (Objekt) wird übergeführt in die Unterſcheidung zweier Arten von Urteilen.

Zweites Buch
Die Analytik der Grundsätze

Wir müssen uns wieder an das Hauptproblem der Kritik erinnern: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Dieses zweite Buch führt uns zu den synthetischen Urteilen a priori, die zusammen die reine Naturwissenschaft ausmachen und die Kant als „Grundsätze" bezeichnet. Sie werden von ihm aus den Kategorien abgeleitet. Z. B. der Kategorie „Kausalität" entspringt der Grundsatz: daß jede Veränderung ihre Ursache hat. Das erste Buch der „Analytik" beschäftigt sich mit der Auffindung (metaphysischen Deduktion) der Kategorien und dem Nachweis ihrer objektiven Gültigkeit (transzendentalen Deduktion). Das zweite Buch entwickelt die Grundsätze und beweist ihre Gültigkeit.

Indem diese Grundsätze uns belehren, die Kategorien auf die Erscheinungen anzuwenden, enthalten sie einen „Kanon" (eine Richtschnur) für unsere Urteilskraft. So kann das ganze Buch auch als Doktrin der Urteilskraft bezeichnet werden.

Terminologisch ist hier zu bemerken, daß Kant „Verstand" im weitesten Sinn in die Vermögen der Begriffe („Verstand" im engeren Sinn), der Urteile („Urteilskraft") und der Schlüsse („Vernunft" im engeren[1] Sinne) einteilt. Aus den Formen der Schlüsse aber leitet er die Vernunftideen ab, die er in der „Dialektik" behandelt.

---

[1] Denn im weiteren Sinne bezeichnet Vernunft das ganze Erkenntnisvermögen einschließlich Sinnlichkeit und Verstand.

Einleitung. Von der transzendentalen Urteilskraft überhaupt

In den einleitenden Bemerkungen zeigt sich Kant als feinsinniger Psychologe. Daß reiches Wissen (Besitz allgemeiner Regeln) oft mit Mangel an Urteilskraft sich verbinde, daß man also „gelehrt" und dabei doch „dumm" sein kann, beweist die Erfahrung. Urteilskraft gehört eben dazu, um etwas Konkretes als Fall eines uns bekannten Gesetzes (casus datae legis) zu erkennen. Daher sind auch Beispiele so wichtig, um die Urteilskraft daran zu üben, wenn sie sich auch oft nicht streng in den Grenzen der Regel (casus in terminis) halten.

Wenn es S. 141 Z. 13 ff. heißt, daß die Transzendentalphilosophie nicht nur die „Regeln" (nämlich die „Grundsätze"), sondern auch a priori die Fälle anzeigen könne, worauf diese Regeln anzuwenden seien, so sind damit die gleich zu erörternden „Schemata" der Kategorien gemeint. Sie bilden zugleich „die sinnlichen Bedingungen, unter welchen reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können" (S. 141 Z. 8 f. v. u.).

Erstes Hauptstück. Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe

Die Kategorien ergeben nur „Erkenntnis", wenn sie auf die empirischen Anschauungen angewendet werden, bzw. wenn diese ihnen „subsumiert" (untergeordnet) werden.

Eine solche Unterordnung setzt Gleichartigkeit voraus, wie z. B. ein Teller mit einem „Zirkel" (Kreis) gleichartig ist; weswegen er als kreisrund bezeichnet werden kann.

In unserem Fall bedarf es einer Vermittlung zwischen der reinen intellektuellen Kategorie und dem sinnlich Gegebenen. Zu dieser Vermittlung eignet sich die Zeit: sie ist rein wie die Kategorie und zugleich als Form des Anschaulichen in jedem empirisch Gegebenen enthalten. Der Zeit sind also auch die gesuchten Bedingungen zu entnehmen, nach denen sich die Urteilskraft richtet, wenn sie die Kategorien auf das sinnlich Gegebene anwendet. (Daß deren Anwendung darauf beschränkt, „restringiert" ist, hat ja der vorige Abschnitt gezeigt.)

„Schema" nennt nun Kant die Vorstellung von dem Verfahren der Einbildungskraft, Begriffe zu verbildlichen (versinnlichen). So ist die Vorstellung von dem Verfahren Punkte hintereinander zu setzen (oder regelmäßig zu klopfen) ein „Schema" des Zahlbegriffs. Die Punkte selbst sind dann ein Bild der betreffenden Zahl. Das „Schema" ist natürlich allgemeiner als das Bild; denn das Verfahren ist ja dasselbe, ob ich die Zahl fünf oder die Zahl hundert versinnliche; so ist das Schema gleichsam die allgemeine Regel, nach der zahllose verwandte Gebilde (Dreiecke, Tiere usw.) konstruiert werden können.

Z. B. das Schema der Substanzkategorie ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit. Das Beharrliche selbst kann mannigfachster Art sein. Darüber kann uns nur die Erfahrung belehren.

Wie für die Substanzkategorie, so bietet für alle Kategorien die Zeit die Möglichkeit, die Schemata zu bilden (vgl. S. 146 f.) und dadurch die gesuchte Vermittlung zwischen den intellektuellen Kategorien und dem sinnlich Gegebenen herzustellen.

Indem die Schemata in dieser Weise zwischen Ver-

stand und Sinnlichkeit die Brücke schlagen, geben sie auch für die Urteilskraft die Bedingungen an, unter denen allein die Verstandesbegriffe für uns zu wirklicher Erkenntnis beitragen können; denn sie stellen ja die Beziehung zu dem zweiten Erkenntnisfaktor, dem sinnlich Gegebenen her; sie verschaffen eben damit erst den Kategorien „Bedeutung", nämlich Beziehung auf wirkliche Objekte (S. 148 oben, wobei zu beachten ist, daß durch die Anwendung der Kategorien erst das sinnlich Gegebene zu „wirklichen Objekten" für uns wird).

Wie die Schemata so die Beziehung zwischen den Kategorien und der ihnen zugrundeliegenden „ursprünglichen Apperzeption" herstellen, so ermöglichen sie uns — von der anderen Seite her betrachtet —, das sinnlich Gegebene der Apperzeption unterzuordnen und „die Erscheinungen dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen". In der Beziehung aller Einzelerfahrungen auf das Ganze aller möglichen Erfahrung liegt aber die „transzendentale Wahrheit", d. h. Wahrheit im Sinne der transzendentalen Betrachtung. Da für diese ja das „Ding an sich" als etwas schlechthin Unbekanntes und Unerkennbares sich darstellt, so kann „Wahrheit" für sie nicht bedeuten: „Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand" (wenn unter „Gegenstand" mit dem naiven Bewußtsein das „Ding an sich" verstanden wird). Vielmehr wird die Wahrheit eines Urteils nunmehr darin gefunden, daß es sich in das „Ganze möglicher Erfahrung einordnet" und daß es insofern den Charakter der objektiven Gültigkeit erhält (vgl. oben S. 64).

Während einerseits die Schemata die Kategorien „reali-

sieren", d. h. ihnen Beziehung zur empirischen Realität verleihen, „restringieren" (d. h. beschränken) sie dieselben auf eben diese Realität, also den Umkreis der sinnlichen Erscheinungen („Phänomen"). Deshalb kann man das Schema fassen als den versinnlichten Begriff eines Gegenstandes, als ein Phänomenon, das einer Kategorie entspricht. So ist die Zahl die phänomenale Größe (numerus est quantitas phaenomenon, vgl. S. 145 u.), die Empfindung (in der Zeit) die phänomenale Realität, das Konstante und Dauernde der Erscheinungen das Phänomenon der Substanz; ebenso ist Ewigkeit (aeternitas, d. h. das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit; vgl. S. 147 Mitte) die phänomenale Notwendigkeit (necessitas phaenomenon. So muß der Text heißen!).

Wenn wir nun die Schemata als die „restringierenden" Bedingungen weglassen, amplifizieren d. h. erweitern wir scheinbar die dadurch eingeschränkten Begriffe. Aber diese Erweiterung verschafft uns keine Bereicherung der Erkenntnis, weil dann für die Begriffe die Anschauungen fehlen und sie somit „leer" bleiben.

Zweites Hauptstück. System aller Grundsätze des reinen Verstandes

Nunmehr gilt es das Ziel der „Analytik" zu erreichen, d. h. die gesuchten synthetischen Urteile a priori, die in ihrer Gesamtheit die „reine Naturwissenschaft" darstellen, systematisch zu entwickeln. Um deren Wesen völlig klarzustellen, geht Kant nochmals kurz auf die analytischen Urteile ein.

Erster Abschnitt. Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile

Das oberste Gesetz der analytischen Urteile ist der Satz des Widerspruchs: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht." Dieser Satz gilt auch für alle synthetischen Urteile, aber nur als conditio sine qua non d. h. als „Bedingung, ohne welche nicht" (ihnen Geltung zukommt). Aber er ist für sich noch kein ausreichendes Kennzeichen ihrer Wahrheit. (Z. B. der Satz, daß die Erde aus Gold bestehe, verstößt nicht gegen den Satz des Widerspruchs, ist aber darum noch nicht wahr.)

Die Formulierung des Satzes: „Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei", lehnt Kant als unzweckmäßig ab.

Zweiter Abschnitt. Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile

Dieser Grundsatz lautet: „Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" (S. 155 unten). Diese „Bedingungen" sind die Formen der Anschauung (Raum und Zeit), die Kategorien und ihre Einheit die transzendentale Apperzeption und die Schematisierung der Kategorien durch die Synthesis der Einbildungskraft in der Zeit. Anschauungsformen, Schemata, Kategorien, Apperzeption sind „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung", d. h. sie machen die Erfahrung ihrem Wesen nach aus und lassen ihre Gültigkeit für die Gegenstände erklärlich erscheinen, weil durch sie die Gegenstände der Erfahrung (ihrem allgemeinsten Bestand nach) für uns da sind.

Dritter Abschnitt. Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes

Alle sogenannten Naturgesetze stehen unter diesen „Grundsätzen" und vermitteln deren Anwendung auf die konkreten Erscheinungen. Sie setzen also das fort, was durch die Schematisierung der Kategorien schon angebahnt ist: die Anwendung der rein intellektuellen Kategorien auf das sinnlich Gegebene. Die Grundsätze erheben gleichsam das zum Gesetz für die Erscheinungen, was in den einzelnen Schematen enthalten ist. So ist das „Schema" der Substanz „die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit" (S. 146 unten). Der „Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz" besagt: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz" (S. 175 A.). Hier wird also zum Gesetz erhoben, daß stets ein Reales in der Zeit beharre, dessen Quantum dasselbe bleibt. Da die „Grundsätze" nur die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen darstellen, so ist klar, daß ihr System dem der Kategorien entspricht (vgl. S. 158 oben mit S. 96 unten).

Die beiden ersten Grundsätze, die „mathematischen" lassen zugleich erkennen, warum Mathematik auf die Erscheinungen anwendbar ist (S. 161 unten); sie machen also verständlich, warum unsere Naturwissenschaft eine „mathematische" und damit eine exakte ist. Sie sind, weil auf anschaulich in Raum und Zeit gegebene Größen sich beziehend, einer „intuitiven" (S. 158 Mitte, d. h. anschaulichen) Gewißheit fähig; und sie gelten „apodiktisch" (S. 157 Z. 15 v. u.), d. h. unbedingt notwendig für alle Erscheinungen, da diese alle in der Zeit (zum Teil auch im Raum) gegeben sein müssen.

Der erste Grundsatz besagt, daß alle Anschauungen extensive Größen sind, d. h. solche, „in denen die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht", der letzteren also — logisch — vorausgeht (S. 160 oben). Dies gilt aber für die Vorstellung von Raum und Zeit.

Mithin gehen auf diesen ersten Grundsatz alle „Axiome der Anschauung" zurück, d. h. alle die Sätze über Größen, die durch die Anschauung als gültig einleuchten und eines Beweises nicht bedürfen. —

Der zweite Grundsatz lautet: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, das ist einen Grad."

Wenn Kant diesen Grundsatz als Prinzip der „Antizipationen der Wahrnehmung" bezeichnet, so ist dabei das Wort „Antizipation" (Vorwegnahme) in besonders gewichtigem (prägnantem) Sinne gebraucht. Denn an sich könnte man alle diese synthetischen Sätze a priori Antizipationen nennen, weil sie, was für alle Erscheinungen gilt, unabhängig von Erfahrung aussprechen, also a priori vorwegnehmen. Aber bei unserem Grundsatz ist die Vorwegnahme besonders verwunderlich, weil sie die Empfindungen betrifft, also gerade das, was nicht a priori gilt, sondern nur a posteriori gegeben sein kann.

Kant scheidet dabei die Empfindung als seelisches Erlebnis des einzelnen Individuums und das „Reale", was ihr „an dem Gegenstand entspricht" (erste Auflage) bzw. „Gegenstand der Empfindung" ist (zweite Auflage). Durch die Kategorie der Realität wird nämlich das subjektiv Empfundene objektiviert, d. h. als Gegenstand gedacht, und dieser wird weiterhin durch den Begriff der inten-

sive Größe mathematisch bestimmt. Und zwar geschieht dies durch Anwendung der Infinitesimalrechnung. Intensive Größe aber ist eine solche, die nicht wie die extensive aus Teilen von uns zusammengefügt wird, sondern nur als Einheit aufgefaßt („apprehendiert", S. 164 unten) werden kann. Z. B. die Intensität eines Tones erleben wir nicht als Zusammensetzung mehrerer schwächerer Töne, sondern als etwas Einheitliches. Nun kann man freilich den Begriff der Vielheit hierauf dadurch in Anwendung bringen, daß man sich zwischen der gegebenen intensiven Empfindung und dem Nullpunkt der Empfindung („Zero" bedeutet Null) unendlich viele Zwischenempfindungen eingeschoben denkt; aber das ist bloße Fiktion.

In diesem Zusammenhang (S. 165 unten) werden Raum und Zeit als „kontinuierliche" oder „fließende" Größen charakterisiert. „Punkte" sind nicht ihre Bestandteile, sondern nur ihre Grenzen. Ferner ergibt sich die wichtige Einsicht, daß leerer Raum und leere Zeit weder wahrgenommen noch erschlossen werden können (S. 167); fingieren können wir sie natürlich. —

Den Ausdruck „Analogien der Erfahrung" hat Kant S. 173 ausführlich erklärt und gerechtfertigt. „Analogie" bezeichnet soviel wie Proportion, d. h. entsprechendes Verhältnis. Der Grundsatz besagt, daß die Erscheinungen alle in dem Verhältnis „einer notwendigen Verknüpfung" stehen. Er besagt also nicht, wie die beiden ersten Grundsätze, etwas über die notwendige Beschaffenheit der einzelnen Erscheinungen als solcher, er ist insofern für die einzelnen Erscheinungen nicht konstitutiv (er betrifft nicht ihre Konstitution, gleichsam ihre Struktur selbst), sondern da er nur das Verhältnis der Erscheinungen im

„modo der Zeit" S. 173, d. h. in der Zeitform betrifft, leitet er uns lediglich an, von gewissen gegebenen Erscheinungen aus andere zu suchen. Er ist lediglich „regulativ". (Es sei schon hier betont, daß Kant später in der „Dialektik" den Ausdruck „konstitutiv" in weiterem Sinne gebraucht. Während er hier auf die einzelne Erscheinung bzw. den einzelnen Wahrnehmungsgegenstand eingeschränkt ist, wird er dort auf den gesamten Gegenstand der Erfahrung, nämlich die Natur, bezogen. Und dafür gilt, daß alle Grundsätze (auch die Analogien der Erfahrung) die Natur konstituieren, also „konstitutive" Bedeutung haben, während dagegen den auf das Absolute gehenden „Vernunftideen" dort „regulative" Bedeutung zugesprochen wird).

Kant betont, daß die „Analogien" wie alle synthetischen Urteile nicht „Grundsätze des transzendentalen, sondern bloß des empirischen Verstandesgebrauchs" sein dürften (S. 174 oben). „Transzendentaler Gebrauch" wird S. 263 oben erklärt als „über die Erfahrungsgrenze hinausreichender Gebrauch". Ein solcher Gebrauch wäre ein „Mißbrauch der Kategorien, welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urteilskraft ist". Wollte man aber die Erfahrungsgrenzen grundsätzlich nicht beachten und die Kategorien (und damit die von ihnen abgeleiteten „Grundsätze") jenseits dieser Grenzen anwenden, so wäre das ein „transzendenter" Gebrauch. Solche „transzendente" Grundsätze hatte die vorkantische Metaphysik. Kant zeigt, daß sie nur „immanent" sein dürfen, d. h. daß sie nur innerhalb der Erfahrungsgrenzen Erkenntnis ergeben.

Der Beweis für den „Grundsatz der Beharrlich-

keit der Substanz" wird in der zweiten Auflage doppelt geführt (S. 175 f.). Beidemal ist der Kern des Beweises der Gedanke, daß, um Erfahrungserkenntnis möglich zu machen, das zeitliche Verhältnis der Erscheinungen bestimmt werden muß. Nun ist aber Zeit für sich („leere Zeit") nicht wahrnehmbar. Also muß in den Erscheinungen „das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt" und an dem Wechsel oder Zugleichsein der Erscheinungen wahrgenommen wird. Das Substrat (wörtlich: Unterlage) alles Realen aber ist die Substanz. Diese muß bei allem Wechsel dieselbe bleiben; ihr Quantum kann also weder vermehrt noch vermindert werden.

Wollte man diesen Grundsatz so ausdrücken, „daß die Substanz beharrlich sei", so wäre das eine bloße „Tautologie", d. h. es wäre zweimal dasselbe gesagt; denn Substanz bedeutet ja das Beharrliche. Vielmehr ist der Sinn unseres Grundsatzes, daß in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sein müsse. Hier zeigt sich auch klar, daß dies ein synthetischer Satz ist; denn im Begriff der Erscheinungen liegt nicht der Begriff des Beharrlichen. Daß er auch a priori gilt, wird daraus bewiesen, daß er die Erfahrungserkenntnis möglich macht: Er muß darum für alle erfaßbaren Gegenstände gelten.

Instinktiv hat man die Geltung des Satzes auch schon von jeher vorausgesetzt. Schon die Alten folgerten mit Recht daraus, daß nichts aus nichts entstehen, und nichts zu nichts werden könne. „Erfahrung" wäre nämlich nicht möglich, wenn neues Substanzielles entstünde oder Substanzen zunichte würden. (Wie die Naturwissenschaft das Substanzielle näher bestimmt, ob als Stoff und Kraft

[Energie] wie bisher, oder ob sie mit der „Erhaltung der Energie" allein auskommt und im Stoff [in der Masse] nur eine Energieäußerung sieht, wie die „Energetiker" wollen, ist eine empirische Frage, die von der Transzendentalphilosophie nicht beantwortet werden kann.)

Man hat in dem Substanzsatz einen Einwand gegen die Schöpfungslehre erblickt. Aber diese bezieht sich auf „Dinge an sich", nicht auf Erscheinungen", wie unser Satz. Innerhalb der Erfahrung können wir mit „Schöpfung" nichts anfangen (S. 178).

Man nennt die Bestimmungen einer Substanz, d. h. ihre besondere Arten zu existieren, „Akzidenzen" und sagt von ihnen, daß sie der Substanz „inhärieren" (anhaften). Diese Redeweise erzeugt leicht das Mißverständnis, man könne die Akzidenzen gleichsam von der Substanz loslösen und diese für sich erkennen. Dagegen ist zu betonen, daß das Dasein der Substanz positiv allein bestimmt werden kann durch Angabe der Akzidenzen (S. 178 unten).

Auch der Beweis für die „zweite Analogie", den Kausalitätssatz, läuft darauf hinaus, daß nur, wenn er für die Erscheinungen gilt, Erfahrungserkenntnis von denselben möglich ist. Als bloße subjektive Vorstellungen betrachtet, können die Erscheinungen beliebige Folgen oder auch Lücken darbieten. Soll Erfahrungserkenntnis von den Erscheinungen möglich sein, so muß a priori der Satz gelten, daß ein „objektives Verhältnis" unter ihnen besteht und feststellbar ist; daß „im Objekt der eine Zustand vor dem anderen vorhergehe", und zwar „nach einer Regel", d. h. regelmäßig oder gesetzmäßig.

So ergibt sich das Recht und die Notwendigkeit, innerhalb unserer „Vorstellungen" (oder „Erscheinungen") —

und nur solche sind uns ja gegeben — zwischen dem Subjektiven und Objektiven zu unterscheiden, d. h. zwischen unseren Vorstellungen und den Erscheinungen als ihrem Gegenstand. Dasjenige, was Vorstellungen gegenständlichen (objektiven) Charakter gibt, ist lediglich die Regel (das Gesetz) ihrer Aufeinanderfolge. Tatsächlich kommen wir nie über unsere Vorstellungen (Erscheinungen) hinaus an „Dinge an sich" (S. 187 oben), aber dadurch, daß wir gewisse Vorstellungsfolgen als „gesetzmäßig" (unabhängig vom Belieben oder dem zufälligen Zustand der einzelnen Subjekte) denken, schaffen wir das Objektive. Und so können wir den herkömmlichen Begriff der (empirischen) Wahrheit hier verwenden. „Wahrheit" kann als „Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt" bezeichnet werden; sie wird dann von uns erreicht, wenn wir unsere subjektive Vorstellungsfolge der „objektiven", d. h. gesetzmäßigen anpassen[1]. (Nicht mehr kann dagegen Wahrheit Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit einem Ding an sich bedeuten; vgl. oben S. 64 und S. 102.)

Das Objekt (das Objektive) ist nicht ein von unseren

[1] So heißt es auch S. 222: „Die Verstandesregeln [d. h. die Grundsätze] sind nicht allein a priori wahr, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten, dadurch, daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffs aller Erkenntnis, darin uns Objekte gegeben werden mögen, in sich enthalten." Kurz gesagt: der Verstand schafft erst „Objekte" (und das „Objektive" überhaupt) für uns, indem er den Gedanken der gesetzmäßigen Verknüpfung produziert. Eben damit macht er Übereinstimmung unserer Vorstellungen (als subjektiver Erlebnisse gefaßt) mit Objekten möglich; ist also „Quell der Wahrheit".

Vorstellungen verschiedenes „Ding an sich", sondern das „Regelmäßige" (Gesetzmäßige) in unseren Vorstellungen (Erscheinungen): Dieser Satz enthält einen ganz wesentlichen Gedanken der „Kritik" (vgl. besonders S. 187 1. Hälfte und S. 188 letzter Absatz). Nicht das Objekt als „Ding an sich" bestimmt die Ordnung unserer Vorstellungen, sondern diese Ordnung bestimmt das Objekt (macht das aus, was wir mit „Objekt" meinen; S. 190 oben).

Man beachte auch, daß Kant alles, was wir an Kraft in uns erleben und gewöhnlich instinktiv auf die Ursachen übertragen, von seinem Kausalbegriff fernhält; er drückt ja lediglich die gesetzmäßige Folge der Erscheinungen aus. Es handelt sich bei ihm nicht eigentlich um „dynamische", sondern um reine „Sukzessionskausalität".

Nun kann gegen diese Fassung des Kausalbegriffs das Bedenken entstehen, daß die Wirkungen mit den Ursachen vielfach gleichzeitig sind. Kant hält aber fest, daß die Zeitordnung doch das bestimmte Nacheinander bleibt. Dem Hinlegen einer Kugel auf das Kissen folgt das Grübchen; nicht folgt dem Entstehen des Grübchens das Hinlegen[1] der Kugel. Die Zeit zwischen Beginn der Ursache und der Wirkung kann dabei freilich „verschwindend" klein, beide können also nahezu gleichzeitig sein.

Über die bloße Sukzessionskausalität kommt man erst hinaus, indem man die Kategorie der Substanz mit der der Kausalität verbindet (S. 191 unten bis S. 194 oben). In der Substanz wird der Sitz der „Tätigkeit oder Kraft" gedacht, welche den Wechsel der Erscheinungen hervorruft.

[1] Kant sagt — allzu knapp — „eine Kugel", denn nicht diese als „Ding" ist die Ursache. Ursache ist bei Kant stets ein Geschehen, also hier das Hinlegen.

(Wenn Kant S. 192 wie schon S. 176 zu „Substanz" hinzufügt: (phaenomenon), so will er damit andeuten, daß es sich hier nicht um den rein intellektuellen Substanzbegriff, sondern um den schematisierten, auf die Erscheinungsform „Zeit" bezogenen Begriff (vgl. S. 220, 250 „der Substanzen als Erscheinungen" und S. 242 die Unterscheidung realitas noumenon und phaenomenon).

Zum Abschluß wird S. 194 oben bis S. 196 oben noch a priori bewiesen, daß alle Veränderung „kontinuierlich" vor sich gehe.

Auch der Beweis für die dritte Analogie, das Gesetz der Wechselwirkung, stützt sich auf den Gedanken, daß die Zeit selbst nicht wahrnehmbar ist. Wir brauchen also den Verstandesbegriff der Wechselwirkung, um ein Zugleichsein als „objektiv" vorzustellen. Auch hier wird der Beweis in der zweiten Auflage doppelt geführt. Im zweiten Beweis steht der Satz: „Nun ist alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung notwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde" (S. 198 unten). Dieser Satz zeigt wieder besonders deutlich, daß der Beweis der „Grundsätze" stets auf dem Gedanken ruht, sie als „Bedingung möglicher Erfahrung" darzutun (vgl. auch S. 201 f.). Sie sind es insofern, als sie das „Objekive" in der Erfahrung ermöglichen, als sie „den Gegenstand" für uns erzeugen. Denn das „Objektive", das Gegenständliche, das ist eben das Gesetzmäßige. Die „Grundsätze" aber sind die abstraktesten Formulierungen des Gesetzmäßigen. Sie ihrerseits beruhen auf den Kategorien und weiter rückwärts auf der Synthesis der ursprünglichen Apperzeption. Diese macht also „Erfahrung" möglich, indem sie den Gegenstand der Erfahrung (die

„Natur", S. 200 unten) unbewußt konstituiert. Der „Gegenstand" ist nicht ein unabhängig vom erkennenden Geiste existierendes Ding an sich. — Mit diesen Gedanken sind wir aber in der von Kant bewirkten „Revolution der Denkart" bezüglich des Sinnes der Erkenntnis, ihres Verhältnisses zum Gegenstand. (Vgl. oben S. 21 f.).

Kant betont, daß ohne „Gemeinschaft" im Sinne der Wechselwirkung (commercium) die Gemeinschaft im Sinne des Zugleichseins in einem Raume (communio spatii) nicht empirisch erkannt werden könnte. Leerer (absoluter) Raum ist ebensowenig für uns wahrnehmbar und also erkennbar wie leere (absolute, S. 200) Zeit. Mithin kann unsere Erkenntnis nicht auf die absolute einzige Zeit oder den absoluten Raum bezogen werden. Wir brauchen immer empirisch Gegebenes, auf das wir Bewegungen beziehen, um sie in Relation zu solchen „Bezugssystemen" zu bestimmen. Diese Bestimmungen in Relation zu gleichmäßig gradlinig bewegten Bezugssystemen durchzuführen, lehrt Einsteins „spezielle" Relativitätstheorie (von 1905), in Relation zu beliebig bewegten Bezugssystemen, seine allgemeine Relativitätstheorie (von 1915). Einsteins Theorien stehen also nicht im Widerspruch zu Kants Grundgedanken, sondern lassen sich in diese einordnen[1]. —

Warum Kant die vierte Gruppe der Grundsätze „Postulate des empirischen Denkens" genannt hat, begründet er selbst ausführlich S. 215 f.

Es handelt sich hier um Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit im „empirischen Gebrauch". Das muß

[1] Vgl. E. Sellien, Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Relativitätstheorie (Berlin 1919).

beachtet werden. Denn z. B. rein logisch möglich wäre etwas, dessen Begriff keinen Widerspruch einschließt. Um aber empirisch möglich zu sein, muß es „mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommen", d. h. es muß sich in Raum und Zeit und in die Kategorien fassen lassen.

Sollen wir berechtigt sein, etwas für möglich zu erklären, so muß entweder die Erfahrung Beispiele dafür bieten oder es muß zu den aprioriischen Bedingungen der Erfahrung selbst gehören. Kant bezeichnet in diesem Zusammenhang Prophetie und Telepathie bzw. Gedankenlesen (Gedankengemeinschaft mit räumlich entfernten Menschen) als unmöglich. Aber er tut dies nur, weil „sie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Gesetze gegründet werden könnten". Sollten also ausreichend Erfahrungen für die Annahme solcher seelischen Kräfte sprechen, so wäre a priori nichts dagegen einzuwenden.

In Beziehung auf das Postulat der **Wirklichkeit** ist zu beachten, daß nicht bloß die Empfindung selbst, bzw. die Wahrnehmung, deren relativ einfache materiale Bestandteile die Empfindungen sind, sondern auch der (gesetzmäßige) Zusammenhang mit diesen Kennzeichen der Wirklichkeit ist. (Vgl. oben S. 87).

Wir können also auf Grund von Wahrnehmungen etwas hypothetisch als wirklich annehmen, was wir nicht selbst unmittelbar wahrnehmen, wie z. B. eine „magnetische Materie", d. h. dasjenige Etwas, das die Erscheinungen des Magnetismus erklären soll.

Ist die Empfindung Kennzeichen des Wirklichen, so ist die äußere Welt, die wir durch Raum, Zeit und Kategorien konstruieren, Wirklichkeit und keine Einbildung.

In diesem Zusammenhang hat darum Kant in der zweiten Auflage die Widerlegung des „materialen" Idealismus Descartes und Berkeleys eingeschoben, den man mit seinem transzendentalen Idealismus verwechselt hatte. Der Grundgedanke seiner Widerlegung ist dieser: Ich kann meine eignen Erlebnisse zeitlich (nach Dauer und Folge) bestimmt erkennen. Dazu brauche ich ein Beharrliches und dieses bietet mir nur die Wahrnehmung der Außenwelt. Innere Erfahrung im Sinne von Erfahrungserkenntnis von mir selbst ist also nur durch äußere Erfahrung möglich. Das Bewußtsein meiner Existenz, ist freilich auch ohne diese äußere Erfahrung möglich; aber dieses unmittelbare Bewußtsein von meinem Ich ist noch keine Erfahrungserkenntnis desselben. (Vgl. übrigens oben S. 91 f.) Denn es ist nur eine bloß intellektuelle Vorstellung (ein „Begriff") von meinem selbsttätig denkenden Ich, aber keine Anschauung; zu jeder „Erkenntnis" aber gehört Begriff und Anschauung.

Da es sich beim dritten Postulat nicht um die rein logische (formale), sondern um materiale Notwendigkeit handelt, so kann sie nie nach bloßen Begriffen, sondern nur auf Grund von Wahrnehmungen und allgemeinen Erfahrungsgesetzen erschlossen werden. Und zwar sind es lediglich die Kausalgesetze[1], die es ermöglichen, etwas als notwendig zu erschließen.

Wir erkennen daher nur Wirkungen als notwendig. Andererseits kann gesagt werden: Alles was geschieht ist hypothetisch notwendig (als notwendig vorauszusetzen).

[1] Wobei neben dem „Grundsatz" der Kausalität auch an die empirisch festgestellten Naturgesetze zu denken ist.

Denn Kausalität ist die einzige Kategorie, die von etwas Existierendem „auf das Dasein eines anderen schließen läßt" (S. 226 unten).

Damit sind Sätze als begründet erkannt, auf die man längst instinktiv gekommen war, wie: in mundo non datur casus (in der Welt gibt es keinen Zufall, d. h. kein ursachloses Geschehen); non datur fatum (keine blinde Notwendigkeit, sondern nur eine aus Ursachen zu erklärende). Ebenso ergibt sich aus dem oben S. 107 erörterten Prinzip der Kontinuität, daß es in der Natur keinen Sprung (saltus) und keine Lücke (hiatus) oder Leere (vacuum) gibt. Die Frage, ob es außerhalb der Natur (bzw. der Grenzen der Erfahrung) eine Leere (leeren Raum) gibt, kann erst in der Dialektik behandelt werden.

Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze

Dieser in der zweiten Auflage hinzugefügte Abschnitt schärft nochmals ein, daß die bloßen Kategorien für sich keine synthetischen Urteile a priori ermöglichen; sie sind bloße Gedankenformen, die gegebener Anschauungen bedürfen, um aus ihnen Erkenntnisse zu machen.

Wenn man z. B. gemeint hat, der Satz: alles Zufällige muß eine Ursache haben, sei ohne Anschauung rein aus Begriffen als gültig anzusehen, so hat man nicht beachtet, daß hier mit „Zufällig" das durch Ursachen Bewirkte gemeint ist. Daß dies eine Ursache habe, ist ein analytischer Satz, kein synthetischer, keine „Erkenntnis".

Weiterhin zeigt Kant S. 219 ff., daß wir, um die ob-

jektive Realität (Gültigkeit) der Kategorien darzutun, nicht nur Anschauung überhaupt, sondern äußerer Anschauung bedürfen. Daraus ergibt sich zugleich, daß wir uns selbst (in der Psychologie) nur unter Beihilfe äußerer Anschauungen erkennen können (ein Gedanke, der bereits bei der Widerlegung des materialen Idealismus verwendet wurde).

Als wichtigste zusammenfassende Folgerung aus diesem „zweiten Hauptstück" über die „Grundsätze" ergibt sich: sie haben lediglich die Bedeutung, Erfahrungserkenntnis möglich zu machen (sie sind deren aprioriische Bedingungen); andererseits beruht die „Möglichkeit" (Gültigkeit) der Grundsätze allein auf der Erfahrung; ohne Beziehung auf sie haben sie keine Geltung. (Sie gelten also nicht etwa für „Dinge an sich".)

Wir haben somit jetzt einen Einblick in das Wesen der Erfahrungserkenntnis gewonnen, indem wir die sie ausmachenden Elemente feststellten. Diese Elemente sind die a priori geltenden Anschauungsformen (Raum und Zeit) und Kategorien einerseits, andererseits das a posteriori gegebene Material an Empfindungen.

Man sieht jetzt auch deutlich: das Ziel von Kants Untersuchung ist kein psychologisches, wenn er auch vielfach Ausdrücke verwendet, die in der Psychologie heimisch sind. Gewiß wird die Erfahrungserkenntnis verwirklicht in den einzelnen wirklichen Individuen. Und diese ihre Verwirklichung in ihren psychischen Voraussetzungen und in ihrer Entwicklung kann und muß die Psychologie untersuchen. Sie wird in diesem Zusammenhang auch die Frage aufwerfen, wie die von Kant als a priori bezeichneten Elemente unter psychologischem

Gesichtspunkt zu charakterisieren sind. Wenn sie nicht wie die Empfindungen durch irgendeinen vom Geist unabhängigen Faktor (durch eine „Affektion der Sinnlichkeit") erklärt werden können, so müssen sie aus dem Geiste stammen. Hier kann auch sinnvoll gefragt werden, ob sie angeboren sind und ob fertig oder keimhaft. Kant entscheidet sich bei einer gelegentlichen Erörterung dieser Frage für das letztere. Also auf Grund angeborener Dispositionen „gibt das Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt)" das Apriorische „aus sich selbst her" (S. 647).

Aber alle solche psychologisch-genetische (d. h. die seelische Entwicklung betreffenden) Fragen stehen für Kant durchaus in zweiter Linie. Ihn interessieren die erkenntnistheoretischen: die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und nach dem Umfang und den Gründen ihrer Geltung. Dabei ergibt sich ihm, daß Erfahrungserkenntnis die uns allein erreichbare Erkenntnis ist, und daß alle unabhängig von Erfahrung (a priori) geltenden Erkenntniselemente nur die Bedeutung haben, Erfahrungserkenntnis möglich zu machen, und daß sie eben darin ihre Gültigkeit bewähren.

Somit erhebt sich Kants Untersuchung auch völlig über die Berücksichtigung der wirklichen Individuen und der Besonderheiten ihres seelischen Lebens.

Wenn er von Bewußtsein („Gemüt") redet, so meint er nicht sein eigenes oder das dieses oder jenes Individuums, sondern ein „Bewußtsein überhaupt" (wie er in den „Prolegomena" mehrfach sagt[1]). Das bedeutet

[1] Vgl. z. B. S. 80 85 (Reclam).

nicht etwas Wirkliches, sondern die Fiktion eines Normalbewußtseins. Was für dieses festgestellt wird, das hat natürlich auch Geltung für das Bewußtsein jedes wirklichen Individuums, das Erfahrungserkenntnis erwerben will.

Drittes Hauptstück. Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena

Abermals entwickelt Kant den Gedanken, daß die „Grundsätze", wenn sie auch der Verstand „nicht von der Erfahrung borgt", sondern „aus sich selbst schöpft", doch keiner anderen Verwendung dienen als „lediglich zum Erfahrungsgebrauch". Sie bilden gleichsam nur ein Gerüst (ein „Schema") der Erfahrung. Die Ausfüllung muß von der Empfindung (in letzter Linie vom „Ding an sich", das ja „unsere Sinnlichkeit affiziert") kommen.

Wenn Kant diesen (wie andere Grundgedanken) immer und immer wieder betont, so darf man dies nicht nur aus seiner persönlichen Gründlichkeit und übergroßen Gewissenhaftigkeit erklären, sondern man muß auch daran denken, daß diese Gedanken in seiner Zeit völlig neu und ungewöhnlich waren. Gerade gegenüber der damals noch so mächtigen Neigung zu einer aprioriſchen Metaphysik mußte der Satz, daß alle reinen Verstandesbegriffe nur der Erfahrungserkenntnis dienen, aufs eindringlichste betont werden. Die „Grenzen des Verstandesgebrauchs" (S. 223) bestimmt zu haben, erscheint darum Kant als ein überaus wichtiges Ergebnis seiner Unter-

suchung. Er wird nicht müde einzuschärfen, daß alles Apriorische ohne „Data (Gegebenes)" d. h. „empirische Anschauungen" (Empfindungen), „keine objektive Gültigkeit habe", und daß es erst mit diesem „Gegebenen" zusammen Erfahrungserkenntnis ergebe (S. 224 oben). Er zeigt insbesondere an den einzelnen Kategorien, daß sie keinen „Sinn, d. h. Bedeutung" haben würden, wenn man sie nicht „sinnlich machen", d. h. „das ihnen korrespondierende [entsprechende] Objekt in der Anschauung darlegen" kann. Daraus erhellt abermals die Bedeutung der Lehre vom „Schematismus", die zeigt, wie die Beziehung der intellektuellen Kategorien auf die Empfindungen durch die zeitlichen Schemata erfolgt.

Ferner ergibt sich, daß die alte Ontologie, die apriorische Erkenntnis von den allgemeinsten Eigenschaften und Verhältnissen alles Seienden (also auch von „Dingen an sich") verhieß, durch Kants „Analytik" ersetzt wird, welche lediglich die Grundsätze „der Exposition [Deutung] der Erscheinungen" (S. 229) entwickelt, aber bezüglich der „Dinge an sich" keine Enthüllungen in Aussicht stellt. Denn die Kategorien haben, wenn sie nicht durch die Schemata auf die Formen der Sinnlichkeit bezogen sind, zwar „transzendentale Bedeutung, aber keinen transzendentalen Gebrauch" (S. 230). D. h. sie haben zwar für die transzendentale Betrachtung einen Sinn, aber sie lassen sich „auf Dinge überhaupt und an sich selbst" nicht anwenden. (Darin besteht nach S. 223 unten der „transzendentale Gebrauch.) Sie sind nur auf sinnlich Gegebenes anwendbar, also nur von „empirischem Gebrauch".

Nun liegt es aber schon im Begriff der „Erscheinung",

daß er auf etwas hinweist, was da erscheint, ohne selbst „Erscheinung" zu sein. Wir unterscheiden also 1. „Erscheinungen" (Phänomena, „Sinneswesen") und 2. Dinge an sich (Noumena[1], d. h. nur durch den Verstand gedachte — nicht in der Sinnlichkeit gegebene — Dinge) oder „Verstandeswesen"[2] (S. 684). Darunter sind die erscheinenden Dinge gemeint, aber abgesehen von der „Art, wie wir sie anschauen", in ihrer „Beschaffenheit an sich selbst" (also als „Dinge an sich"); daneben könnte man als Noumena auch Dinge bezeichnen, „die gar nicht Objekte unserer Sinne sind" (wie etwa Gott oder fortlebende Seelen).

Auf Grund dieser Scheidung von Phänomena und Noumena könnte man nun meinen, daß die Kategorien doch über die sinnliche Erfahrung hinaus auf die „Verstandeswesen" anwendbar seien. Aber diese denken wir dadurch „ganz unbestimmt" (S. 685), als ein bloßes „Etwas=x" (S. 232). Das ist aber keine „Erkenntnis".

Für uns gibt es also nur Noumena „in negativem Verstande" (d. h. Sinn). Wir verstehen darunter Dinge, sofern sie nicht Objekte unserer sinnlichen Anschauung sind; womit aber gar keine „Erkenntnis" dieser Objekte, nicht einmal ihrer (realen) „Möglichkeit" erreicht ist, da zur Erkenntnis ja stets auch Anschauung gehört. Nichtsinnliche („intellektuelle") Anschauung besitzen wir aber nicht. Wenn wir uns Objekte einer solchen: Noumena in positiver Bedeutung denken, so ist dies die reine Fiktion.

Freilich hält auch hier (S. 686 oben) Kant fest, „daß den Sinnwesen Verstandeswesen [Dinge an sich] korre-

[1] o—u sind in diesem Worte getrennt zu sprechen.

[2] Das will nicht sagen, daß sie Verstand haben, sondern daß sie nur durch den Verstand (ohne sinnliche Anschauung) gedacht werden.

spondieren, und daß es Verstandeswesen geben möge, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung habe". Eben damit spricht er dem Begriff des Noumenon (im negativen Sinne) die Bedeutung zu, als „Grenzbegriff" zu dienen, „um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken" (S. 235). Er soll uns vor der Einbildung bewahren, daß unsere stets an die sinnliche Anschauung gebundene Erkenntnis die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit erschöpfen könne. So überwindet Kants „Kritik" grundsätzlich auch die Beschränktheit der sogenannten „naturalistischen" Weltanschauung, die glaubt, auf die Naturwissenschaft allein die gesamte Weltanschauung gründen zu können. Denn die von Kant in ihrem Wesen wie in ihren Grenzen untersuchte „Erfahrungserkenntnis" deckt sich ja mit der Naturerkenntnis. Ihre Grenzen aber betont gerade Kant: für ihn gibt es neben und über dem Reich der Natur das Reich der Freiheit, wie er dies in seinen ethischen Schriften, besonders der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und der „Kritik der praktischen Vernunft" näher dargelegt hat. —

Für dasjenige, was den Sinnen und eben darum auch unserer Erkenntnis überhaupt unzugänglich bleibt, führt Kant auch den Ausdruck „intelligibel" ein. Aus den Bemerkungen über diesen Ausdruck (S. 236 f.) ergibt sich, daß die unserer Erfahrungserkenntnis zugängliche Erscheinungswelt nach Kant nicht nur das den Sinnen unmittelbar Gegebene umfaßt, sondern auch das, was wir auf Grund der sinnlichen Eindrücke als den wirklichen Sachverhalt denken. So gehört also zur Naturerkenntnis nicht nur das, was Kant die „theoretische Astronomie" nennt, „welche die bloße Beobachtung des

gestirnten Himmels vorträgt", sondern auch die „kontemplative", welche auf Grund der Kopernikanischen Lehre oder gar der Newtonschen Gravitationsgesetze den wirklichen Sachverhalt aufdeckt, aus dem sich z. B. die anschaulich gegebenen („scheinbaren") Bewegungen der Himmelskörper „erklären". Kant lehnt es ab, diese von der „kontemplativen" Astronomie (also der Naturwissenschaft) erforschte wirkliche Welt als „intelligibel" zu bezeichnen. Vielmehr gehört sie nach seinem Sprachgebrauch noch zur Erscheinungswelt. Den Ausdruck intelligibel bezieht er nur auf die „Verstandeswelt" (die „Dinge an sich", „Noumena"), deren Erkenntnis uns unmöglich ist. Das nur mit dem Intellekt Denkbare, d. h. das nur „Intelligible", aber nicht zugleich „Sensible", d. h. sinnlich Wahrnehmbare, ist also für Kant soviel wie das Unerkennbare. Dieser Kantsche Sprachgebrauch weicht freilich ab von der ursprünglichen Bedeutung von intelligere = einsehen, erkennen. Danach würde „intelligibel" gerade „erkennbar" bedeuten.

Man darf also auch vom Kantschen Standpunkt aus sagen: „Die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand, wie sie sind." Jedoch ist mit letzterem nicht gemeint: wie sie „an sich" sind (d. h. als „Dinge an sich"), sondern „wie sie als Gegenstände der Erfahrung, im durchgängigen Zusammenhang der Erscheinungen müssen vorgestellt werden", also in dem — nur vom Verstande zu denkenden — gesetzmäßigen Zusammenhang; mithin für „ein Bewußtsein überhaupt", nicht nur für den zufälligen Standort eines Individuums[1].

[1] Mit Hilfe dieser Unterscheidung suchen die Vertreter der „idealistischen" Kant-Deutung auch die Stellen zu erklären, an denen Kant

Anhang. Von der Amphibolie[1] der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen

Dieser Abschnitt enthält eine kritische Auseinandersetzung mit der Ontologie (d. h. der metaphysischen Seinslehre) von Leibniz, dessen Grundgedanken ja auch für die zur Zeit Kants herrschende Philosophie Christian Wolffs maßgebend waren.

---

erklärt, daß „Dinge" unsere Sinne „affizieren" und dadurch die Empfindungen bewirken. Es seien damit nicht „Dinge an sich" gemeint, sondern die Dinge, wie sie von dem „Bewußtsein überhaupt", nämlich dem naturwissenschaftlichen Bewußtsein gedacht wurden (als Atomkomplexe, von denen aus Luft- oder Ätherschwingungen unsere Sinnesorgane treffen), und diese „Dinge" seien eben zur „Erfahrung", also zur Erscheinungswelt zu rechnen.

Es erhebt sich hier freilich ein schwieriges Problem. Entweder sind diese naturwissenschaftlich gedachten Dinge lediglich — „gedacht", d. h. eine gedankliche Konstruktion auf Grund der dem Einzelbewußtsein unmittelbar gegebenen Empfindungen (die dem „Naiven" die Dinge selbst bedeuten). Dann bleibt unerklärt, wie etwas bloß Erdachtes die wirklichen Empfindungen verursachen soll. Oder aber man nimmt an, daß die von der Naturwissenschaft konstruierten Dinge wirklich etwas von jedem Einzelbewußtsein unabhängig Existierendes bedeuten. Würden darunter nicht „Dinge an sich" zu verstehen sein? Diese wären dann aber nicht schlechthin unerkennbar, sondern man könnte aus ihren „Erscheinungen" auf sie denkend zurückgehen. Man sieht, wie die Vertiefung in das Wahrnehmungsproblem über Kants Grundlehre, daß die „Dinge an sich" schlechthin unerkennbar wären, hinausführen kann. Für solche kritische Fortbildung der Kantschen Erkenntnislehre verweise ich auf meine „Einführung in die Erkenntnistheorie" (Leipzig [Meiner] 1909, 2. Auflage 1922) und auch das vortreffliche Werk von Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (Berlin und Leipzig [De Gruyter] 1921).

[1] Zweideutigkeit.

Kant bezeichnet als „transzendentale Überlegung" („reflexio") die Unterscheidung, zu welcher Erkenntniskraft gegebene Vorstellungen gehören, ob zum reinen Verstand oder zur sinnlichen Anschauung. Nun können die Vorstellungen zueinander in verschiedenen Verhältnissen stehen: dem der Einerleiheit (Identität) oder Verschiedenheit, des Inneren und des Äußeren, des Bestimmbaren und der Bestimmung. Diese Verhältnisse sind aber andere, je nachdem die betreffenden Vorstellungen dem Verstand oder der Sinnlichkeit angehören (Leibniz hat das nicht reinlich geschieden).

So ist für den Verstand ein Wassertropfen von bestimmter Qualität und Quantität das eine identische Wesen, für die Sinnlichkeit kann eben dieses Wesen an verschiedenen Orten beliebig oft verwirklicht sein; der Unterschied zwischen ihnen ist dann nicht verstandesmäßig (begrifflich) zu fassen, sondern nur durch die Anschauung zu konstatieren. Leibniz dagegen hatte gemeint, was nicht begrifflich zu scheiden sei, das sei identisch, also nur eines (Satz von der Identität des Nichtzuunterscheidenden). Er hattte also das, was für die Wesensbegriffe des Verstandes gilt, ohne weiteres auf die sinnlichen Vorstellungen übertragen, also Verstand und Sinnlichkeit nicht gehörig unterschieden. —

Das „Innere" der im Raum erscheinenden, also sinnlich vorgestellten Substanz („Materie") stellt sich uns dar als „ein Inbegriff von lauter Relationen", nämlich der materiellen Teilchen des betreffenden Körpers untereinander und zu denen anderer Körper. Denn wir können von der Materie nur aussagen, daß sie Kräfte der Anziehung wie der Abstoßung (worauf ihre Undurch-

dringlichkeit beruht) entfalte. Anziehung wie Abstoßung ist aber eine Relation.

Der Verstand aber muß seinen Gegenständen ein Inneres beilegen, das für sich etwas ist und nicht bloß in Beziehungen zu anderem besteht.

Da Leibniz die körperlichen Dinge irrig für „Verstandeswesen" (Noumena) hielt, so glaubte er ihnen ein (nicht relatives) Inneres zuschreiben zu müssen und fand dafür nur das, was der innere Sinn bietet: unser Denken bzw. die Bewußtseinsvorgänge. So kam er zu der Lehre, daß auch die Körper aus vorstellenden Wesen („Monaden", d. i. Einheiten) bestünden. —

Für den Verstand ist es selbstverständlich, daß etwas (Materie) gegeben sei, was dann durch ihn bestimmt werde (Form erhalte). So nahm Leibniz zunächst die Monaden als die „Materie" an. Den „Raum" sah er als ein Verhältnis der Monaden, die Zeit als die „Verknüpfung ihrer Bestimmungen", d. h. ihrer Innenzustände, ihrer Vorstellungen, an. Das wäre auch richtig, wenn unser Verstand die Dinge an sich erkännte und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich wären. Das war auch Leibniz Meinung; für ihn waren die Monaden „Dinge an sich".

Sind aber Raum und Zeit, wie Kant in der „Ästhetik" glaubt gezeigt zu haben, nur Formen unserer Anschauung, so sind sie als subjektive Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit die Voraussetzung aller „Materie", d. h. alles Inhaltlichen, das für uns freilich nicht (wie Leibniz meint) aus Dingen an sich besteht, sondern aus Empfindungen (die freilich von „Dingen an sich") herrühren mögen.

Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe

Im Anschluß an das Vorangehende entwickelt hier Kant die Idee einer „transzendentalen Logik".

Man kann jeden Begriff, sofern er zu vielem als Prädikat hinzugefügt werden kann und dadurch Urteile ermöglicht, einen „logischen Ort" (griechisch Topos) nennen, gewissermaßen einen Fundort für Urteile. Darauf gründete sich die schon von Aristoteles geschaffene logische Topik (Lehre von den Fundorten), deren sich „Schullehrer und Redner bedienen konnten". (Mit „Schullehrer" sind hier Lehrer an höheren Schulen und Universitäten gemeint). Als Beispiel für solche „Topik" sei der Merkvers erwähnt: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando (wer, was, wo, mit wessen Hilfe, warum, wie, wann). Wenn man beliebige Handlungen nach diesen Gesichtspunkten untersucht, so ergeben sich eine Reihe von Urteilen. Jene Begriffe sind also gleichsam die Fundorte für Erkenntnisse.

Kant schlägt nun vor, die Stelle, die einem Begriff zukommt, ob er nämlich ein sinnlicher (d. h. durch Abstraktion aus Sinneswahrnehmungen gewonnener) oder ein reiner Verstandesbegriff ist, den „transzendentalen Ort" zu nennen.

Eine transzendentale Topik würde nur die „vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung", nämlich: 1. Einerleiheit und Verschiedenheit, 2. Einstimmung und Widerstreit, 3. Inneres und Äußeres, 4. Materie und Form enthalten.

Begriffe mag man rein logisch vergleichen, ohne sich

darum zu kümmern, ob sie sich auf Phänomena oder Noumena beziehen. Will ich mit den Begriffen aber Objekte bestimmen, so muß die transzendentale Topik uns davor bewahren, jene beiden Klassen zu vermengen, also Erscheinungen mit reinen Verstandesobjekten zu verwechseln und dadurch einer „transzendentalen Amphibolie" uns schuldig zu machen. Diesem Fehler ist Leibniz verfallen, da er nicht den wesentlichen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand erkannte (daß durch jene uns Anschauliches „gegeben", durch diesen es als Gegenstand „gedacht" wird), sondern er in der Sinnlichkeit nur einen dunkel und verworren vorstellenden Verstand sah und zudem meinte, alle unsere Vorstellungen bezögen sich auf die Dinge an sich.

So „intellektuierte" Leibniz die Erscheinungen, sofern er sie, d. h. die sinnlichen Vorstellungen, ebenfalls dem Intellekt (Verstand) zuschrieb, während Locke in seiner „Noogonie" (wörtlich „Geistesentwicklung"[1]) die Verstandesbegriffe „sensifizierte", d. h. fälschlich als sinnliche Vorstellungen bzw. von diesen abstrahierte („abgesonderte") Begriffe ansah.

Leibniz und Locke sind die bedeutendsten Vertreter der beiden vor Kant sich bekämpfenden philosophischen Hauptrichtungen, der rationalistischen und der empiristischen. Die erstere sah im Verstand (oder der Vernunft = ratio), die zweite in der Erfahrung (Empirie — worunter man gewöhnlich die Sinnlichkeit verstand) die eigentliche Erkenntnisquelle. Kant sucht nun diesen Gegensatz zu über-

[1] Er suchte nämlich in seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand" zu zeigen, wie sich unsere abstraktesten Begriffe aus sinnlichen Eindrücken entwickelten.

brücken, indem er zeigt, daß weder der Verstand noch die Sinnlichkeit *für sich* Erkenntnisse liefern, daß sie vielmehr nur zusammen Erkenntnis gewähren; daß sie aber auch nicht miteinander vermischt werden dürfen, sondern daß sie „zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen" sind.

Die S. 245 ff. gegebene Kritik Leibnizscher Gedanken ist z. T. schon S. 241 ff. in kürzerer Fassung angedeutet.

1. Über den Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden ist schon oben S. 126 das Nötige gesagt.

2. Begriffe von Realitäten widerstreiten einander nicht, wohl aber können Realitäten selbst einander widerstreiten (wie die sinnliche Erfahrung zeigt). Ein rein begrifflicher Widerstreit ist nur durch die Verneinung möglich, sofern diese etwas in der Bejahung Gesetztes aufhebt. So sah man in allem Übel bloße Verneinungen, also eigentlich nichts Wirkliches, sondern nur die Verneinung (den Mangel) von Wirklichem. Diese optimistische Wegdeutung des Übels lehnt Kant ab. (Dabei ist freilich noch zu beachten, daß im Begriff des Übels nicht nur etwas Wirkliches, sondern zugleich ein Unwert gedacht wird. Die im Begriff „Übel" liegende Verneinung betrifft nicht die Wirklichkeit, sondern den Wert. „Unwert" ist freilich ebenfalls etwas „Positives", in dem Sinn, daß es nicht bloß in Mangel an Wert besteht.)

3. Hier zeigt Kant, wie Leibniz' Monadenbegriff zu der Lehre von der vorherbestimmten („prästabilierten") Harmonie führen mußte, da das Geschehen in den Monaden als ein rein inneres (seelisches) gedacht wurde und so jede Wechselwirkung der Monaden („Gemeinschaft der Substanzen") unmöglich schien.

4. In dieser Zurückweisung der Leibnizschen Raum- und Zeitlehre findet sich der bemerkenswerte Satz: „Raum und Zeit sind nicht Bestimmungen der Dinge an sich, sondern der Erscheinungen: was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche ich nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann." (Hier ließe sich nun freilich der Lehre vom „Ding an sich" eine positive Wendung geben: Wenn nämlich den Erscheinungen „Dinge an sich" zugrunde liegen, so ergreifen wir in den Erscheinungen die Dinge an sich, denn die Erscheinungen sind die erscheinenden Dinge an sich[1]. — Dieser positive Akzent fehlt freilich im allgemeinen den Kantschen Darlegungen; in ihnen wird immer eingeschärft, daß wir nur die Erscheinungen erkennen, die „Dinge an sich" aber für uns unerkennbar bleiben; wobei eine Erkenntnismöglichkeit derselben, abgesehen von den Erscheinungen, wenigstens als Fiktion und als wertvoller wie unsere Erscheinungserkenntnis vorausgesetzt wird. —

Sehr lehrreich für Kants Grundanschauungen ist seine Zurückweisung der Klage, daß wir das „Innere der Dinge" gar nicht einsähen. (S. 250 f.)

Man kann z. B. sinnvoll vom Inneren eines Apfels reden. Schneide ich ihn aber auf, um dies Innere zu untersuchen, so wird es eben damit zum Äußeren. So geht es uns mit allen körperlichen Dingen. Immer gibt es an ihnen nichts schlechthin, sondern nur relativ („komparativ"=vergleichsweise) Innerliches, und wir können daran immer nur Verhältnisse erkennen. „Denn die

[1] Vgl. oben S. 125 Anmerkung.

körperlichen Dinge sind doch immer nur Verhältnisse, wenigstens der Teile außereinander" (S. 254). So enthüllt sich der Begriff des „schlechthin Innerlichen der Materie" als eine „bloße Grille" und die Frage danach als ein Scheinproblem, wenigstens vom Standpunkt der Erfahrungserkenntnis aus betrachtet. Wohl aber kann man von diesem Standpunkt aus sagen: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde." Freilich wird dabei stets das relativ Innere für uns zum Äußeren.

Meint man aber mit der Frage nach dem „Innern der Dinge" das „Ding an sich" (das „transzendentale Objekt", wie es hier heißt), so bleibt, wie wir längst wissen, diese Frage für uns ewig unbeantwortbar. In unserer Seele („unserem Gemüt") liegt „das Geheimnis" des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf „ein Objekt" (nämlich das „Ding an sich"), das „die nichtsinnliche Ursache der Erscheinungen" ist, bleibt für uns unerforschbar, denn sogar unser eigenes Ich erkennen wir ja nicht, wie es an sich ist, sondern wie es uns im inneren Sinn erscheint. Um das „Ding an sich" (das „Intelligible" S. 252 Z. 15) zu erkennen, müßten wir „eine ganz besondere [nämlich intellektuelle] Anschauung" besitzen, die wir nicht haben. Von Gegenständen aber reden, ohne zu bestimmen, ob es sich um einen Gegenstand der sinnlichen oder intellektuellen Anschauung handelt, ist „nicht bloß unzureichend, sondern in sich selbst widerstreitend". —

Einen Grundfehler des Leibnizschen Systems erblickt Kant in einer falschen Folgerung aus dem dictum de

omni et nullo (wörtlich übersetzt: dem Satz von jedem und keinem). Dieser logische Grundsatz besagt: was einem Begriff allgemein zukommt, das kommt auch jedem Gegenstand zu, der unter den Begriff fällt; und was einem Begriff allgemein widerspricht, das kommt keinem dieser Gegenstände zu. Daraus hat Leibniz tatsächlich irrig gefolgert: was in einem allgemeinen Begriff nicht enthalten ist, ist auch in den darunter fallenden besonderen Begriffen (und den ihnen entsprechenden Gegenständen) nicht enthalten.

Daß Leibniz wirklich diesen Irrtum begangen, zeigt sein schon mehrfach erwähnter „Satz des Nichtzuunterscheidenden". Der Begriff von einem Kubikfuß Raum ist einer, mit sich identischer. Daraus folgt aber nicht, daß alles, was unter diesen Begriff fällt, ebenfalls keine Verschiedenheit aufweise. Denn zwei Kubikfuß Raum an zwei verschiedenen Orten sind eben dadurch verschieden (sie sind nicht numero eadem, an Zahl dasselbe, sondern numero diversa, an Zahl verschieden, wenn auch ihrem Wesen nach dasselbe).

An einem weiteren Beispiel wird gezeigt, daß im Begriff eines Objekts (z. B. einer bewegenden Kraft) jeder Widerstreit fehlen, daß aber in Objekten, die unter diesen Begriff fallen, ein Widerstreit vorliegen kann (z. B. in der nur anschaulich gegebenen Bewegungsrichtung zweier Kräfte). Aus einem solchen Widerstreit (der freilich nicht logisch ist, d. h. nicht begrifflich) kann doch „aus lauter Positivem", eben den bewegenden Kräften, „ein Zero = 0"[1], nämlich: keine Bewegung

[1] Zéro (französisch) bedeutet Null. Diese Bezeichnung stammt aus dem Roulette-Spiel.

(Ruhe) hervorgehen, falls nämlich die bewegenden Kräfte entgegengerichtet und zudem gleich sind, so daß sie sich in ihrer Wirkung gerade aufheben.

Von S. 254 Z. 10 ab folgt abermals eine Kritik der Leibnizschen Monadenlehre. Den Grundgedanken dieser Kritik haben wir bereits besprochen (vgl. oben S. 132). Zwar kann ich, „durch bloße Begriffe", kein Ding ohne ein schlechthin Inneres[1] vorstellen, aber für die sinnliche Anschauung gibt es am Materiellen nur relativ Inneres, das sich bei seiner Erkenntnis selbst als ein Äußeres, nämlich als aus lauter Verhältnissen bestehend herausstellt; denn die Körper lassen sich von uns nur durch die Verhältnisse ihrer Teile zueinander bestimmen.

Kant gibt zu: „Es macht stutzig, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen soll." Aber die körperlichen Dinge, von denen dies gilt, sind bloße „Erscheinungen" und bestehen selbst „in dem bloßen Verhältnisse von etwas überhaupt [nämlich: dem „Ding an sich", dem „transzendentalen Objekt"] zu den Sinnen".

Auch diese Darlegung, daß die ganze körperliche Natur für unsere Erkenntnis in Verhältnissen bestehe, also insofern „relativ" sei, zeigt, daß die Einsteinsche Relativitätstheorie sich in Kants Gedankensystem einfügen läßt.

Nochmals kommt Kant (S. 256 Mitte) auf das Problem der „Dinge an sich" zurück. Er bezeichnet sie hier als „intelligible Gegenstände" und erklärt sie zunächst geradezu als „unmöglich". Das klingt verwunderlich,

[1] Eben dies „schlechthin Innere" dachte Leibniz in seinen Monaden als seelisches Geschehen, besonders als Vorstellen.

doch zeigt die folgende Erörterung, daß sie nicht als logisch unmöglich (in sich widersprechend), sondern als „unmöglich" vom Standpunkt unserer Erfahrungserkenntnis erklärt werden; denn für diese ist ja nur „möglich", „was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt" [S. 202]. Die „Dinge an sich" sind aber für uns nicht anschaulich, deshalb gelten für sie auch nicht unsere Kategorien. So bleibt der Begriff des intelligiblen Gegenstands (Noumenons) ganz problematisch, reiner „Grenzbegriff". Wenn freilich Kant hinzufügt, daß wir uns, um die Einschränkung unserer Erkenntnis auf die Erscheinungen zu betonen, einen „Gegenstand [Ding] an sich" selbst, das die „Ursache der Erscheinung" sei, denken, so wendet er selbst die Kategorie der Ursache auf das „Ding an sich" an, obwohl er gleichzeitig behauptet, die Kategorien seien auf es unanwendbar. Ein wirklicher Widerspruch liegt aber insofern nicht vor, als diese Anwendung der Ursachkategorie auf das „Ding an sich" mangels seiner Anschauung keine „Erkenntnis" ergibt. Es bleibt uns also ganz unbekannt, „ob es in uns [im Unbewußten unseres Geistes] oder außer uns anzutreffen, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrigbleiben würde." (Vgl. oben S. 96 Anm. 2.)

Jeder Versuch also, die Dinge an sich jenseits der Erfahrungsgrenzen zu erkennen, ist nach Kant aussichtslos; eine Metaphysik im alten Stile hält er für unmöglich.

In den Schlußbemerkungen dieses ganzen „Anhangs" (S. 259 f.) betrachtet Kant den allgemeinsten Begriff des Gegenstandes überhaupt, der sowohl „Etwas" wie

„Nichts" sein kann, unter den Gesichtspunkten der vier Kategoriengruppen. Er führt insbesondere näher aus, welche verschiedenen Bedeutungen des Wörtchens „nichts" sich dabei ergeben. Auch das Noumenon („Ding an sich") ist ein Nichts (für unsere Erkenntnis), aber ein Gedankending (ens rationis), kein Unding (nihil negativum; kein sinnleerer Begriff).

Der transzendentalen Logik zweite Abteilung Die transzendentale Dialektik

Einleitung

I. Vom transzendentalen Schein

Kant unterscheidet zunächst den Begriff des Scheines von dem der Wahrscheinlichkeit und der Erscheinung.

Wenn er die Dialektik als eine „Logik des Scheins" bestimmt hat, so meint er dabei nicht den empirischen Schein (daß z. B. ein Objekt in der Ferne kleiner, oder ein Stab im Wasser gebrochen zu sein scheint), sondern den transzendentalen Schein. Dieser hat seinen Sitz in Grundsätzen, die uns ohne weiteres als objektiv gültig erscheinen, wie z. B. der Satz: Die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben. Der „Schein" besteht darin, daß solche Grundsätze, die nur auf einer subjektiven Notwendigkeit gewisse Begriffe zu verknüpfen beruhen, für Bestimmungen der Dinge an sich gehalten werden.

Es waltet in uns eben die natürliche Tendenz, diese Grundsätze über die Erfahrungsgrenze hinaus zu gebrauchen. „Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar gebietet, sie zu überschreiten, heißt transzendent" (S. 263). Wogegen „die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente heißen" [1].

Kant betont hier, daß „transzendental und transzendent" nicht einerlei seien.

Wir haben den Ausdruck zuerst (S. 43) kennengelernt, als gleichbedeutend mit „erkenntnistheoretisch" (eingeschränkt auf die Erkenntnis des a priori). Später wird der Sinn von transzendental etwas erweitert. S. 80 heißt es: „Im gleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transzendental sein, aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so ist er empirisch." So wird mehrfach die Anwendung nicht bloß des Raumes, sondern auch der anderen aprioriſchen Elemente „auf Gegenstände überhaupt" als „transzendental" bezeichnet und dem „empirischen" entgegengesetzt; vgl. z. B. 143, 223, 229, 243. Da die Anwendung auf „Gegenstände überhaupt" auch diejenige auf „Dinge an sich" einschließt, so wird dadurch der transzendentale Gebrauch zum transzendentalen „Mißbrauch" (S. 262). Er wird zum Gegensatz des „empirischen", also „immanenten" Gebrauch, und man

[1] Man kann im Anschluß an diese Begriffsscheidung sagen, daß Kant die alte transzendente Metaphysik zerstört, dagegen den Grundriß einer immanenten Metaphysik entworfen hat, d. h. eines Systems der aprioriſchen Elemente, die aber nur innerhalb der Erfahrung Erkenntnis ermöglichen. (Vgl. oben S. 40.)

könnte — in diesem Zusammenhang wenigstens — doch „transzendental" und „transzendent" als gleichbedeutend verwenden[1]. (Vgl. übrigens oben S. 108 u. 121.)

Die Aufgabe der transzendentalen Dialektik ist es nun, den „Schein" objektiver Gültigkeit, den die „transzendenten" Urteile mit sich führen, aufzudecken und so zu verhüten, daß er uns betrüge. Er beruht auf einer „natürlichen" und darum „unvermeidlichen" (d. h. nicht ausrottbaren) Illusion. Doch kann diese durch die „Kritik" unschädlich gemacht werden.

II. Von der reinen Vernunft als dem Sitz des transzendentalen Scheins

A. Von der Vernunft überhaupt

Kant verwendet den Ausdruck Vernunft hier in seiner engsten Bedeutung, worin er „das Vermögen der Prinzipien" bezeichnet im Unterschied vom „Verstand als dem Vermögen der Regeln". Die „Erkenntnis aus Prinzipien" definiert er als diejenige, „da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne" (nicht etwa durch Anschauung). So ist jeder Vernunftschluß eine Erkenntnis aus einem Prinzipe. Der Obersatz (oder „Major", z. B. „alle Menschen sind sterblich") stellt „das Allgemeine" dar, woraus durch den Mittelbegriff Mensch („Adolf ist ein Mensch" lautet der Untersatz oder Minor) der Schlußsatz (conclusio): Adolf ist sterblich, abgeleitet wird.

[1] So redet Kant z. B. S. 283 und in den Prolegomena § 33 von einem „transzendenten Gebrauch der Kategorien" genau in demselben Sinne, in dem er hier deren „transzendentalen" Gebrauch dem „empirischen" entgegensetzt.

Der Verstand bietet nun allgemeine Sätze a priori; sie können als Obersätze dienen und insofern „Prinzipien" genannt werden.

Aber die „Grundsätze" des reinen Verstands wie z. B. der Kausal- und der Substanzsatz sind durchaus nicht selbst „Erkenntnisse aus Begriffen". So kann aus dem Begriff dessen, was geschieht, nicht einfach abgeleitet werden, daß es eine Ursache hat. Der Kausalsatz wäre ja dann ein analytischer Satz, kein synthetisches Urteil a priori. Als solches kann er in seiner Geltung nur aufgewiesen werden als „Bedingung möglicher Erfahrung".

Aber gerade „synthetische Erkenntnisse aus Begriffen" will Kant schlechthin „Prinzipien" nennen, während alle allgemeinen Sätze nur relative („komparative") Prinzipien heißen sollen. Derartige eigentliche („absolute") Prinzipien aber vermag der Verstand nicht zu bieten. Das Vermögen, die Verstandesregeln einheitlichen Prinzipien unterzuordnen, soll vielmehr „Vernunft" genannt werden.

B. Vom logischen Gebrauch der Vernunft

Gewöhnlich denkt man beim Schließen nur an den Gang vom Allgemeineren zum Konkreteren abwärts. Kant macht (S. 268 unten) darauf aufmerksam, daß die Vernunft auch den umgekehrten Weg einschlagen kann („Prosyllogismus" S. 270 unten). Man sieht gegebene Urteile als Schlußsätze an; fragt sich, ob die in ihnen enthaltene Behauptung („Assertion") als Fall einer allgemeinen Regel gedacht werden kann (also „unter gewissen Bedingungen" aus einer solchen folge). Auch eine solche allgemeine Regel kann man wieder als Schlußsatz aus einer noch allgemeineren Regel auffassen, die man auf-

sucht. So kann die Vernunft „die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien zu bringen" und dadurch möglichst zu vereinheitlichen suchen.

C. Von dem reinen Gebrauch der Vernunft

Man kann dieses Verfahren der Vernunft in der „logischen Maxime" formulieren: „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird". Diese Maxime ist zunächst nur „ein subjektives Gesetz" mit den Regeln und Begriffen des Verstandes hauszuhalten, in dem Sinne, daß man sie auf eine möglichst kleine Zahl zurückführt. Es fragt sich aber, ob es auch „objektiv" gültig sei, d. h. ob auch in der gegenständlichen Wirklichkeit diese Einheitlichkeit („Einheitlichkeit") herrsche. Da nun aber das für uns „Gegenständliche" nach Kant von der Vernunft selbst geschaffen wird, nämlich identisch ist mit dem Regel- oder Gesetzmäßigen, so ist der Sinn dieser Frage: „ob Vernunft an sich, das ist reine Vernunft, a priori synthetische Grundsätze und Regeln enthalte [worin eben ihr Gegenstand bestehen würde] und worin diese Prinzipien bestehen mögen"? (S. 269.)

Bei der Beantwortung dieser Frage ist zu beachten: 1. daß die Vernunft sich nicht unmittelbar (wie der Verstand) auf das anschaulich Gegebene bezieht, um es zu vergegenständlichen, sondern „nur auf den Verstand und dessen Urteile" (S. 270); 2. daß ihr subjektiver (logischer) Grundsatz lautet: Zu dem „bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Ein-

heit desselben vollendet wird" (indem sie eben zu immer allgemeineren und darum wenigeren Obersätzen zurückgeht). Dieser subjektiv-logischen Maxime (Regel) würde der objektiv-transzendentale Grundsatz (als synthetisches Urteil a priori) entsprechen: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben" (das ist in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).

Ein solcher Grundsatz würde „transzendent" sein, d. h. er würde gebieten, den Umkreis der Erscheinungen, also die Erfahrung zu überschreiten, denn in der Erfahrung findet sich nie das Unbedingte. Es ist vielmehr der „Gegenstand" der „Vernunft". Es fragt sich nun, ob dieser „transzendente" Grundsatz der reinen „Vernunft" objektiv gültig ist, oder ob er nicht viel mehr „Petition als Postulat" (S. 271), d. h. mehr eine erschlichene als eine berechtigte Forderung ist. Diese Frage zu beantworten ist Aufgabe der transzendentalen Dialektik.

Erstes Buch. Von den Begriffen der reinen Vernunft

Die Verstandesbegriffe (Kategorien) können, da sie die intellektuelle Form aller Erfahrung ausmachen, jederzeit in der Erfahrung als gültig aufgewiesen werden.

Bei Vernunftbegriffen ist dies nicht der Fall, da sie auf das Unbedingte, also etwas nie Erfahrbares, sich beziehen. Zum Unterschied von den „Kategorien" sollen sie als „Ideen" bezeichnet werden.

Kant knüpft bei der Verwendung des Wortes „Idee" an Plato an, der damit etwas bezeichnete, womit „Kongruierendes" (Übereinstimmendes) in der Erfahrung nicht gegeben werden kann (S. 274). „Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst." Er fand die Ideen besonders auf dem praktischen Gebiet, d. h. in dem, was durch unseren freien Willen wirklich werden soll. Dieser Wille ist dabei von eigenartigen Vernunfterkenntnissen geleitet, nämlich von Begriffen des Wertvollen (wie der Tugend), das eben darum sein soll. Diese Wertbegriffe sind Ideen der praktischen Vernunft. Sie erkennt auch Kant (in seinen ethischen Schriften: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", „Kritik der praktischen Vernunft" und „Metaphysik der Sitten") als gültig an. Dagegen folgt er Plato nicht auf dem „spekulativen" (S. 272 u.), d. h. theoretischen Gebiet, nämlich in der Erkenntnis des Wirklichen. Er folgt ihm auch nicht „in der mystischen Deduktion dieser Ideen oder den Übertreibungen, dadurch er sie gleichsam hypostasierte" (d. h. zu wirklichen, selbständigen Wesen machte). Plato lehrte nämlich, daß die Ideen an einem „überhimmlischen Ort" existierten; daß die Seelen in ihrem Vorleben sie schauten; daß ihr Wissen von den Ideen aber durch ihre Einkerkerung in den Leib verdunkelt werde und im Leben erst wieder geweckt werden müsse.

Kant spricht freilich die Vermutung aus, daß Platos „hohe Sprache einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig sei". In Übereinstimmung damit hat Paul Natorp in seinem

Werk „Platos Ideenlehre" (zuerst 1903) den Versuch gemacht, die herkömmliche metaphysische Deutung der Ideen durch eine logische zu verdrängen. Danach sind die Ideen nicht Wesenheiten, die in einem Jenseits existieren, sondern Gedanken von Gesetzmäßigkeiten, wodurch wir die den Sinnen gegebenen unbestimmten Erscheinungen erst als eine objektiv existierende Welt bestimmt denken. Diese modernisierende Auslegung, die Plato ganz nahe an Kant heranrückt, ist aber von der philosophischen und philologischen Kritik meist abgelehnt worden. Kant nimmt hier auch „die platonische Republik" d. h. Platos großes Werk „Vom Staate" in Schutz gegen Vorwürfe des Philosophiegeschichtsschreibers Johann Jakob Brucker (1696—1770). Was Kant in diesem Zusammenhang sagt, bringt die Grundüberzeugungen des praktisch-ethischen Idealismus zum vollendeten Ausdruck. Es ist Verrat an Ideen, die uns als wertvoll einleuchten, sie „unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwand der Untunlichkeit als unnütz beiseite zu stellen ... Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung."

Mag immerhin die Idee ein „Maximum [Größtes, Vollendetstes] zum Urbild aufstellen, das nie vollkommen verwirklicht werden kann: eine wie große Kluft zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibe, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen soll" (S. 276 f.).

Damit erkennt Kant die Berechtigung der Idee des

Unbedingten und des Freiheitsgedankens auf praktisch-ethischem Gebiet unumwunden an.

Auch darin, daß Plato die Lebewesen und die Natur als Ganzes betrachtet als aus Ideen eines göttlichen Welturhebers entsprungen, sieht Kant „eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient". Er rühmt daran den Geistesschwung des Philosophen, von der „kopielichen"[1] Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, das ist nach Ideen, hinaufzusteigen. Er selbst hat diese Grundgedanken im Geiste seiner „kritischen" Philosophie (also indem er „das Übertriebene des Ausdrucks absonderte") in seiner „Kritik der Urteilskraft" ausgeführt, sofern er darin neben der Lehre vom Schönen und Erhabenen auch die Zweckbetrachtung (Teleologie) des Organischen und des Weltganzen überhaupt behandelte. Ohne Einschränkung aber erkennt Kant die Bedeutung der Ideenlehre an für „die Sittlichkeit, die Gesetzgebung und die Religion"[2], „wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen". Das sittliche Gute ist nämlich nichts ohne unser Zutun in der Erfahrung Gegebenes, auch kein Ding an sich, sondern es wird nur verwirklicht durch unser freies Wollen, sofern dieses von Ideen

---

[1] Von „Kopie", Abbildung. Die Betrachtung wendet sich von den in der Natur gegebenen unvollkommenen „Abbildern der Ideen" zu diesen selbst, den Urbildern, die als Zwecke eines Weltarchitekten gefaßt werden.

[2] Die (staatliche) Gesetzgebung muß, nach Kant, der Verwirklichung sittlicher Ideen dienen; auch die Religion schätzt er lediglich wegen ihrer sittlichen Bedeutung; er sieht in Gott lediglich den moralischen Gesetzgeber und den Belohner der Tugend.

geleitet ist. Also ist nicht die Erfahrung Quell der Ideen, sondern umgekehrt die Ideen und das Handeln nach ihnen macht es erst möglich, daß wir sittlich Gutes in der Erfahrung antreffen.

Damit widerlegt Kant den Grundgedanken aller naturalistischen Ethik, die versucht, aus der in der Erfahrung gegebenen Natur die sittlichen Grundsätze irgendwie abzuleiten. Ihr stellt Kant den überzeugenden Gedanken entgegen: „In Ansehung der sittlichen Gesetze ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich *tun soll*, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was *getan wird*" (S. 277 f.).

Aber wie groß auch die Bedeutung der Ideen für die teleologische Würdigung der organischen Natur und der Welt im ganzen, wie grundlegend sie für Ethik, Rechts- und Religionsphilosophie ist, mit alledem ist noch nicht das Problem entschieden, das uns hier beschäftigt, ob die Ideen auch objektive Geltung haben in der rein theoretischen (von allen Zwecken absehenden) Naturerkenntnis, und wie sich ihre etwaige Geltung zu der der Kategorien verhält. Ehe Kant in die Erörterung dieses Problems eintritt, ersucht er alle, „denen Philosophie am Herzen liegt", den Ausdruck „Idee" nur nach seiner ursprünglichen Bedeutung, wie sie auf Plato zurückgeht, zu verwenden, nämlich im Sinne eines die Möglichkeit der Erfahrung übersteigenden Vernunftbegriffs. Zur Zeit Kants nämlich verwendete man nach dem Vorgang Lockes das Wort „Idee" vielfach auch für alle Vorstellungen überhaupt, also z. B. auch für Empfindungen wie grün, heiß usw.

Zweiter Abschnitt. Von den transzendentalen Ideen

Wie Kant die Kategorien aus den Formen der Urteile abgeleitet hat, so sucht er die transzendentalen Ideen aus den Formen der Schlüsse abzuleiten. Deren unterschied aber die Logik drei, je nachdem der Obersatz ein kategorisches Urteil (A ist B) oder ein hypothetisches (wenn A ist, ist B) oder ein disjunktives (A ist entweder B oder C usw.) darstellt. Kant betont nochmals, daß man durch die Schlußformen rückwärts nach dem Unbedingten suchen kann. Es gibt also drei Formen des Unbedingten (oder „Absoluten"), nämlich ein absolutes Subjekt, eine unbedingte (oder absolut erste) Bedingung und ein absolut vollständiges System (das alle möglichen Einteilungen umfaßt).

Diesen transzendentalen Ideen kann nicht wie den Kategorien ein entsprechender („kongruierender") Gegenstand in der Erfahrung aufgewiesen werden, d. h. ich kann zwar von irgendeinem Vorgang sagen: er ist eine Ursache, aber ich kann nicht behaupten: er ist eine erste (d. h. unbedingte oder absolute Ursache), denn für jeden Vorgang muß ich in der Erfahrungserkenntnis wieder weiter zurückliegende ursächliche Bedingungen annehmen. Aber obwohl demnach der objektive Gebrauch der Ideen (d. h. ihre Verwendung für Gegenständliches) „transzendent" ist, d. h. die Erfahrungsgrenzen überschreitet, so sind die Ideen doch nicht „willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben". Sie sind also zwar vom Standpunkt des theoretischen Verstandesgebrauchs, d. h. der Erfahrungserkenntnis, „nur

Ideen", aber sie sind darum doch nicht als „überflüssig und nichtig" anzusehen (S. 284). Denn wenn sie auch kein einzelnes Objekt uns erkennen lassen, so könnten sie doch dem Verstande bei seiner Erforschung der Objekte als Richtschnur („Kanon") dienen; und sie könnten den Übergang vom theoretischen Gebiet (der Naturerkenntnis) zum praktischen (des Wollens, Handelns und der Religion) vermitteln.

Von diesem Ausblick wendet sich Kant wieder zurück zu dem im Anfang dieses Abschnitts schon kurz gegebenen Nachweis, wie aus den Schlußformen der Gedanke des Unbedingten sich entwickelt. Er hebt hier noch hervor, daß beim Aufsteigen (durch Prosyllogismen) zu den immer weiter zurückliegenden Bedingungen[1] hin die Voraussetzung sich aufdränge, daß deren „Totalität" gegeben sei, während beim Herabsteigen zum Bedingten es „der Vernunft ganz gleichgültig sein könne, wie weit dieser Fortgang sich a parte posteriori [nach dieser absteigenden Richtung] erstrecke und ob gar überall [d. h. überhaupt] Totalität dieser Reihe möglich sei".

Dritter Abschnitt. System der transzendentalen Ideen

Die vorkantische (transzendente) Metaphysik pflegte man einzuteilen in die allgemeine Seinslehre (Ontologie), in die Lehre von der Seele (Psychologie), der Welt (Kosmologie) und der Gottheit (Theologie). Was Kant von der

[1] Auch im kategorischen und disjunktiven Schluß kann das Subjekt des Obersatzes als „Bedingung" aufgefaßt werden: A ist B ist eben gleichbedeutend mit: Wenn A ist, so ist B; ferner A ist entweder B oder C ist gleichbedeutend mit: Wenn A ist, so ist entweder B oder C.

Ontologie anerkennen konnte, hat er (wie wir sahen oben S. 121) bereits in der „Analytik" dargelegt. Den Inhalt der „Dialektik" bildet nun die kritische Auseinandersetzung mit der metaphysischen Seelen-, Welt- und Gotteslehre. Da diese wie die alte Metaphysik überhaupt den tiefsten (absoluten) Bestand der Wirklichkeit (die „Dinge an sich") aus reiner Vernunft (ratio) oder a priori erkennen wollten, so bezeichnet sie Kant als „rational" oder „transzendental" [1].

Kant ist nun bemüht, die drei Ideen, die er aus den drei Formen der Vernunftschlüsse entwickelt hat, den Gegenständen dieser drei metaphysischen Disziplinen gleichzusetzen. Die Idee des absoluten Subjekts soll identisch sein mit „der absoluten Einheit des denkenden Subjekts" (Seele), die Idee der unbedingten Bedingung mit der „absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung" (Welt), die Idee des absolut vollständigen Systems mit der „absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt" (dem „Wesen aller Wesen": Gott). Welche modi (besondere Arten) reiner Vernunftbegriffe zu diesen drei Hauptideen gehören, will Kant im folgenden darlegen.

Eine Rechtfertigung der objektiven Gültigkeit dieser Ideen (eine „objektive Deduktion" [2]) kann nicht geleistet werden, da sie „keine Beziehung auf irgendein Objekt haben, was ihnen kongruent gegeben werden könnte"

---

[1] Wobei dies Wort in seiner Bedeutung mit „transzendent" sich deckt; vgl. oben S. 138.

[2] Sie könnte auch transzendentale Deduktion genannt werden; denn sie würde der „transzendentalen Deduktion der Kategorien" (S. 103 f.) entsprechen.

(S. 289). Aber eine „subjektive Ableitung aus der Natur unserer Vernunft" konnte gegeben werden, nämlich aus den drei Formen der Vernunftschlüsse. (Man sieht auch hier, wie nicht die Psychologie, sondern die Logik Ausgangspunkt für Kant ist!)

Die drei Ideen lassen sich auch in Beziehung setzen zu den drei Kategorien der Relation: der „Inhärenz" (Substanz mit Akzidenz oder Ding mit Eigenschaft), der „Dependenz" (Ursache und Wirkung), der „Konkurrenz" (Wechselwirkung). Die Ideen sind verabsolutierte Kategorien: die absolute Substanz (Seele), der absolute Inbegriff der Ursachen (Welt), die absolute Totalität in Wechselwirkung stehender Wesen (das „Wesen aller Wesen": Gott[1]). In der „Seelenlehre" hat Kant besonders die Frage der Unsterblichkeit, in der „Weltlehre" ausführlich das Problem der Freiheit erörtert. So versteht man seinen Satz: die Metaphysik hat zum eigentlichen Zweck ihrer Nachforschung nur drei Ideen: „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" (S. 270).

Zweites Buch. Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft

Die Vernunftschlüsse, aus denen die drei Ideen entspringen, sind „dialektisch", d. h. trügerisch oder, was dasselbe sagt: „Sophistikationen" der Vernunft selbst. Auch der Weiseste kann sich nicht davon losmachen. Aber es

[1] Man sieht leicht, daß in diesem Falle die Gleichsetzung eine gezwungene ist. Jedenfalls ist die „Totalität aller Wesen" nicht „Gott" im christlichen Sinne. Kant glaubt aber so ein System aller Ideen gegeben zu haben (S. 291 oben).

wird die Leistung der „Kritik" sein, ihren Trug aufzudecken. Die kurze Charakteristik, die Kant hier (S. 292) von den drei Schlüssen gibt, wird durch die folgenden Abschnitte ihre Erklärung finden.

Erstes Hauptstück. Von den Paralogismen der reinen Vernunft

Dieser Abschnitt enthält die Kritik der rationalen Psychologie. Diese ruht nach Kant auf einem „Paralogismus" (Fehlschluß). Sie schließt nämlich aus der Einfachheit des Begriffs „Ich"[1] auf die Einfachheit und darum Unzerstörbarkeit (Unsterblichkeit) des Ich selbst.

Diese rationale („reine") Psychologie gründet sich also lediglich auf das Bewußtsein: „Ich denke", d. h. das Bewußtsein der ursprünglichen Apperzeption, die allen Kategorien zugrundeliegt und identisch ist mit dem Verstand selbst. Man könnte nun meinen, das Bewußtsein dieser Apperzeption sei etwas im inneren Sinn Gegebenes, eine innere Erfahrung; mithin kein „reines", sondern ein empirisches Bewußtsein. Aber die Apperzeption macht ja äußere wie innere Erfahrung erst möglich. Daß es aber innere Erfahrung überhaupt gibt, „kann nicht als empirische Erkenntnis, sondern muß als [transzendentale] Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden" (S. 294 Mitte). Würde freilich zu dem allgemeinen „Selbstbewußtsein" (d. h. dem Bewußtsein des „Ich denke" oder der Apperzeption) noch irgendein Objekt innerer Wahr-

[1] Oder, wie Kant lieber sagt: „Ich denke" (weil er das Ich als Subjekt des Denkens meint).

nehmung, z. B. Lust oder Unlust hinzukommen, dann würde deren Feststellung bereits zur empirischen Psychologie gehören. Auf das „Ich" (denke) werden innerhalb einer rationalen Psychologie also nur „transzendentale[1] Prädikate", keinerlei empirische bezogen werden dürfen. Diese reinen Prädikate entnimmt Kant der Kategorientafel. So ergibt sich eine „Topik" der rationalen Psychologie, d. h. eine Übersicht über ihre Grundgedanken: 1. (Relation)[2] die Seele ist Substanz, und zwar als Gegenstand des inneren Sinns, dem ja das Räumliche und darum das Materielle fremd ist, eine immaterielle Substanz; 2. (Qualität) die Seele ist einfach, deshalb unzerstörbar („inkorruptibel"); denn man dachte sich die Zerstörung als einen Auflösungsprozeß, nicht als einfache Vernichtung; 3. (Quantität) die Seele ist „numerisch-identisch" d. h. die eine Person, bei allem Wechsel der Zeit und der Erlebnisse; 4. (Modalität) die Seele steht in Wechselbeziehung (Kommerzium) zu Körpern, insbesondere zum eigenen Körper, sie ist der Quell des körperlichen Lebens, der „Animalität". Nun ergeben aber die Eigenschaften 1—3 die Spiritualität (Geistigkeit) der Seele; durch diese wird hier die „Animalität" „eingeschränkt", d. h. die Seele als belebendes Prinzip des Körpers teilt nicht dessen Auflösung, ihr kommt vielmehr (wie schon unter 2. betont) Unsterblichkeit (Immortalität) zu.

Die „Seele" aber, von der alle diese Eigenschaften ausgesagt werden, ist nichts weiter als die ganz inhaltsleere

[1] Weil das Wort hier „empirisch" zum Gegensatz hat, so bedeutet es soviel wie „rein".

[2] Die Reihenfolge der Kategoriengruppen hat Kant hier geändert.

Vorstellung „Ich". Um die Leere und Unbestimmtheit des Ichbewußtseins aufs schärfste zu betonen, erklärt Kant: man könne es nicht einmal einen „Begriff" nennen; „durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, welche seine Prädikate sind, erkannt wird" (S. 296). Dabei bedeutet „Gedanken" nicht die Denkinhalte; denn wenn ich z. B. ein Dreieck denke, so ist das Dreieck kein „Prädikat" meines Ich. Vielmehr bedeutet Gedanken hier den Denkakt.

Daß wir unser eigenes Ichbewußtsein auf alle denkenden Wesen übertragen, beruht darauf, daß wir uns von solchen [„dergleichen Gegenständen" S. 296 Z. 4 von unten] nur auf Grund unseres Selbstbewußtseins eine Vorstellung machen können. Dabei wird bei dieser Übertragung von dem Satz „Ich denke" nicht der Gebrauch gemacht, den Cartesius (Descartes 1596—1650), der Begründer der neueren Philosophie, davon machte. In seinem Satze Cogito, ergo sum (Ich denke, also bin ich) sprach er aus, daß im Ichbewußtsein auch das Bewußtsein der eigenen Wirklichkeit unmittelbar enthalten ist. Das gilt natürlich jeweils nur für das eigene Ichbewußtsein. Wenn man dagegen das „Ich denke" auf andere überträgt, so geschieht dies nur problematisch. Man will sagen: gesetzt, daß ihnen ein Ichbewußtsein zukommt, so kommen ihrer Seele auch die Eigenschaften: Substanzialität, Einfachheit usw. zu.

Legt man der Psychologie mehr zugrunde als das Ichbewußtsein, also Erscheinungen, die im inneren Sinne gegeben sind, so ergibt sich eine Art Naturlehre („Physio-

logie") des inneren Sinns, die ein Gegenstück zu der auf den äußeren Sinn sich gründenden Erfahrungswissenschaft von der äußeren Natur ist (die Kant in der Regel ausschließlich berücksichtigt). Aber diese Psychologie wäre eben empirisch, nicht rational. Von der empirischen Psychologie ist im folgenden nicht die Rede; dagegen ist Kant bemüht, die Fehlschlüsse der rationalen in allen ihren Aussagen („Prädikamenten" S. 286, 32 von unten) nachzuweisen.

Zunächst hebt Kant wieder seine Grundlehre hervor, daß zur „Erkenntnis" Denken und Anschauung gehört. Also das unmittelbare Bewußtsein vom denkenden Ich (von der Apperzeption und ihren Arten) ist keine Erkenntnis der Ich-Anschauung vom Ich, sofern der innere Sinn (das „bestimmbare Selbst" S. 687 oben) durch das „bestimmende", d. h. das aktiv denkende Ich affiziert wird, gehört aber zum empirisch Gegebenen und darf von der rationalen Psychologie nicht benutzt werden. (Dieselbe Scheidung des [aktiven] „Ich als Intelligenz" und des Ich als Objekt der inneren Anschauung findet sich bereits in § 24 f. S. 674 ff., vgl. oben S. 91 u. 116.)

Es folgen auf diese allgemeine Bemerkung kritische Bedenken gegen die vier Grundlehren (S. 295) der rationalen Psychologie:

1. (Betr. der Substanzialität.) Daß Ich in allen Denkakten das denkende Subjekt, bedeutet nicht, daß ich als Erkenntnisobjekt „Substanz" bin. Zur Anwendung der Substanzkategorie bedarf ich nämlich eines Beharrlichen in der Anschauung, was mir nur im äußeren Sinn gegeben ist (vgl. S. 219), aber im Denken nicht angetroffen wird.

2. (Betr. der Immaterialität.) Daß Ich ein einfaches Subjekt bin (nicht eine Vielheit von solchen), bedeutet nicht, daß ich eine einfache Substanz bin. Zur Anwendung der Substanzkategorie berechtigt mich nur Anschauung; aber die rationale Psychologie darf diese ja als etwas Empirisches nicht heranziehen.

3. (Betr. der Personalität.) Auch das Bewußtsein des einen identischen Ich bei allem Wechsel der Vorstellungen ist keine Anschauung, rechtfertigt also nicht die Anwendung der Substanzkategorie.

4. (Betr. Immortalität.) Ich kann mein Ich von allen Dingen, auch meinem eigenen Körper unterscheiden, aber dies beweist noch nicht, daß dies Ich auch ohne den Körper existieren kann, also unsterblich ist.

Zum Schluß (von S. 684 unten ab) faßt Kant noch einmal die Grundlehren der rationalen Psychologie in ein synthetisches Urteil a priori zusammen: „ein jedes denkendes Wesen, als ein solches, ist einfache Substanz". Dieses Urteil würde sich von den in der „Analytik" bewiesenen „Grundsätzen" dadurch unterscheiden, daß es nicht Erfahrung ermöglicht und auf Erfahrungsobjekte sich bezieht, sondern auf etwas nicht in der Erfahrung Gegebenes, also ein „Ding an sich" (nämlich das „Ich an sich") geht.

Der „Vernunftschluß", durch den man diesen synthetischen Satz a priori zu beweisen sucht, enthält wieder die Verwechselung des Ich im Sinne der Apperzeption und des Ich als Objekt der inneren Wahrnehmung. Da ersteres nicht in der Anschauung gegeben ist, so haben wir auch nicht das Recht, die Substanzkategorie auf es anzuwenden. Das ist selbst für das Ich als Objekt der

inneren Wahrnehmung nicht zulässig, da „wir in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches haben" (vgl. S. 217 bis 221).

Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele

Die herkömmlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele hatten aus deren angeblicher Einfachheit ihre Unauflösbarkeit und darum Unzerstörbarkeit geschlossen; Moses Mendelssohn (1729—1786), ein angesehener Vertreter der Aufklärungsphilosophie, suchte in seiner Schrift „Phädon oder über die Unsterblichkeit" (1767) darzutun, daß die Seele auch nicht durch Verschwinden der Vernichtung anheimfallen könne. Denn auch ein Verschwinden der Seele setze voraus, daß „sie nach und nach etwas an ihrem Dasein verliere", daß sie also eine Vielheit von Teilen enthalte (was ihrer „Einfachheit" aber widerspreche).

Kant wendet dagegen ein, daß wenn man selbst zugebe, die Seele sei einfach, dies zwar extensive Größe (und Vielheit) ausschließe, aber nicht intensive (vgl. S. 164 f.). Mithin könnte sie doch durch „Elangueszenz" (allmähliches Hinfälligwerden und Erlöschen) dahinschwinden. —

Nicht mehr zu dieser Widerlegung Mendelssohns gehören die Bemerkungen von S. 693 oben ab.

Hier sucht Kant darzutun, daß „die obigen Sätze" (gemeint sind die Grundlehren der rationalen Psychologie S. 295) zu dem schon früher (S. 208) widerlegten materialen Idealismus führen würden, wenigstens dem „problematischen" des Cartesius; denn als substanzielle Wesen wären die

Seelen ganz selbständig, und es würde für sie zweifelhaft bleiben, ob ihrer Vorstellung von einer Außenwelt auch eine wirkliche Außenwelt entspräche. Nach Kant ist die wirkliche Existenz der Außenwelt geradeso gewiß wie das Dasein unserer eigenen seelischen Erlebnisse, weil wir die letzteren nur in der Beziehung zu jener erkennen können. Beide sind aber nur „Erscheinungen".

Während die rationale Psychologie von der „Substanz", also einer Kategorie der Relation ausgeht und sich auf den synthetischen Satz, daß alle denkenden Wesen Substanzen seien, gründet, empfiehlt Kant von dem „Dasein" (des Ich[1]), also von einer Kategorie der Modalität, auszugehen und analytisch zu verfahren. Damit, daß das denkende Ich als einfaches Subjekt bestimmt werden muß — denn die Apperzeption, die sein Wesen ausmacht, ist ja Vereinheitlichung —, ist aller Materialismus widerlegt. Aber auch der Spiritualismus (der in der Seele eine geistige „Substanz" sieht) ist abzuweisen; denn in der inneren Anschauung findet sich nichts Beharrliches, das die Anwendung der Substanzkategorie auf die Seele rechtfertigte. Mithin bleibt die Frage, welche Beschaffenheit unsere Seele hat und ob sie nach dem Tode fortleben wird, theoretisch unbeantwortbar. „Es gibt also keine rationale Psychologie als Doktrin" (d. h. positive Wissenschaft), sondern nur als „Disziplin"; d. h. sie hat unsere Vernunft in Zucht zu halten, daß sie weder dem „seelenlosen Materialismus", noch den Schwärmereien des Spiritualismus anheimfällt.

---

[1] „Ich existiere denkend" ist ein einfach empirischer Satz; vgl. S. 693 Z. 8.

Nochmals hebt Kant (von S. 696 Z. 9 ab) den Grundfehler der rationalen Psychologie hervor: sie verwechselt die „reine intellektuelle Vorstellung: Ich" (S. 697) mit einer Anschauung vom Ich und glaubt sich berechtigt, auf diese vermeintliche Anschauung die Substanzkategorie anzuwenden. Aber das Ich, das die Kategorie wie die Zeit (und den Raum) erst schafft, kann nicht selbst in diese Denk- und Anschauungsformen gefaßt werden.

Indem aber Kant dartut, daß es unmöglich ist, die Substanzialität und damit die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, führt er auch den Nachweis, daß diese nicht zu widerlegen ist. Wenn wir also aus Grundsätzen des praktischen Bewußtseins heraus (d. h. weil wir es für sittlich notwendig halten) an das Fortleben der Seele glauben, so steht von seiten der theoretischen („spekulativen") Vernunft dem nichts im Wege.

Als praktische, d. h. wollende und handelnde Wesen sind wir in unseren Zwecksetzungen nicht an das, was uns die Erfahrung als wirklich innerhalb der Natur darbietet, gebunden. Insbesondere schwebt uns die Idee einer (moralisch) besseren Welt vor, für die wir uns vorzubereiten die Pflicht fühlen. Wir dürfen aber allenthalben in der lebenden Natur Zweckmäßigkeit[1] voraussetzen, so dürfen wir auch annehmen, daß dieser Trieb nach einem besseren Jenseits nicht zwecklos sei, sondern einst Erfüllung finden werde.

[1] Näher hat Kant diesen Gedanken in seiner „Kritik der Urteilskraft" begründet.

Beschluß der Auflösung des psychologischen Paralogismus

Abermals wird in neuer Formulierung der Grundfehler der rationalen Psychologie vorgeführt: sie verwechselt den abstrakten (also abgesondert gedachten) Begriff eines Ich als reine Intelligenz mit der vom Leibe abgesonderten (also „substanziellen") Existenz eines Ich; sie verwechselt also einen bloßen Begriff mit einem wirklichen Wesen.

Das Verhältnis des Seelischen zum Körperlichen wird deshalb für besonders rätselhaft angesehen, weil jenes unräumlich, dieses aber räumlich ist. Man muß aber bedenken, daß wir es beiderseits nur mit „Erscheinungen" zu tun haben. Was aber der Erscheinung des materiellen Leibes als „Ding an sich" zugrunde liegt, das ist vielleicht dem „Ding an sich", das dem Seelischen, dem „Ich" zugrunde liegt, gar nicht so ungleichartig (vgl. S. 324 f.).

Allgemeine Anmerkung, den Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend

Der letzte Satz, daß ich mir selbst nur „Erscheinung" bin, glaubt Kant insofern einschränken zu müssen, als unser Bewußtsein vom Ich als der Apperzeption („der Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen") uns nicht lediglich eine „Erscheinung" des Ich gibt; freilich erkenne ich mich dadurch auch nicht als „Ding an sich" (dazu wäre ja eine „intellektuelle" Anschauung nötig). So kommt Kant zu dem Ausweg: „Dadurch stelle ich mich mir selbst, weder wie ich [an sich] bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur

wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere." Wenn ich nun dieses spontane Ich (die Apperzeption) als „Subjekt der Gedanken" oder als „Grund des Denkens" bezeichne, so bedeuten diese Worte nicht dasselbe wie „Substanz" und „Ursache". Denn diese Kategorien wurzeln in jenem Ich und lassen sich nur auf seine Erscheinung im innern Sinn anwenden.

Um dies eigentümliche Ichbewußtsein, das aber das Ich weder als Erscheinung noch als Ding an sich enthält, zu charakterisieren, greift Kant auch zu der Erklärung: „Im Bewußtsein meines Selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist." Aber indem ich das denkende Wesen selbst bin, bin ich offenbar doch nicht völlig und dauernd nur der Objekte meines Denkens mir bewußt, sondern ich erlebe mich selbst auch unmittelbar als denkend. Doch will Kant dies unmittelbare Wissen weder „Anschauung" noch „Erkenntnis" nennen.

Zum Abschluß gibt er noch einen Ausblick auf seine „Ethik": Denn „uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen" — dazu finden wir „Veranlassung" in unserem sittlichen Bewußtsein. In ihm schwebt uns eine (nicht sinnlich gegebene, sondern) „intelligibele" (freilich nur gedachte) Welt vor. Unsere Freiheit aber ist das „innere Vermögen", das „unsere nur sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz" in Beziehung auf jene bessere Welt bestimmen kann und soll. Das heißt: wir sollen uns, die wir auch Naturwesen sind, durch unsere Freiheit zu Bürgern jener idealen sittlichen

Welt, die wirklich werden soll, erziehen. Indessen das Bewußtsein des sittlichen Ideals und unserer Freiheit liefert uns keine theoretische Erkenntnis unserer Seele als Ding an sich.

Zweites Hauptstück. Die Antinomie der reinen Vernunft

Die Kritik der rationalen Psychologie hat zu dem Ergebnis geführt, daß sie auf einem Trugschluß beruht und keine wirkliche Erkenntnis liefert. Indessen zeigte sich bei der Frage, ob die Seele als „Ding an sich" materiell oder spirituell zu fassen sei, „der Vorteil stets auf der Seite des Pneumatismus" (S. 340 Z. 4, d. h. Spiritualismus). Anders steht es auf dem Gebiet der Kosmologie, zu deren Kritik jetzt Kant übergeht. Hier zeigt sich eine „ganz natürliche Antithetik" (Gegensätzlichkeit) der menschlichen Vernunft. Diese führt entweder zum Skeptizismus, d. h. der Verzweiflung an der Wahrheitserkenntnis, oder zu einer trotzig-dogmatischen Parteinahme für die eine der jeweils widerstreitenden Behauptungen. Beides bedeutet den „Tod einer gesunden Philosophie"; der „dogmatische Trotz" würde freilich noch den Vorzug verdienen; er wäre gleichsam die „Euthanasie" der reinen Vernunft (ein schmerzloser Tod für sie).

Erster Abschnitt. System der kosmologischen Ideen

Indem die Vernunft zu einem gegebenen Bedingten absolute Vollständigkeit der Bedingungen fordert, macht sie die Verstandesbegriffe von den „Einschränkungen einer

möglichen Erfahrung" frei: es kommt der Vernunft nämlich nicht darauf an, ob die geforderten Bedingungen in der Erfahrung gegeben sind, sie setzt sie als „an sich" existierend voraus. So sind die Vernunftbegriffe (die „Ideen") ihrem Inhalt nach nichts anderes als von aller Einschränkung befreite, d. h. absolut gesetzte oder „zum Unbedingten erweiterte Kategorien" (S. 342 Z. 5 f.).

Nur solche Kategorien eignen sich zu dieser Verabsolutierung, die eine Reihe einander untergeordneter Bedingungen verknüpfen. Und zwar bezieht sich die geforderte Vollständigkeit (Totalität) immer nur auf den bereits abgelaufenen Teil der Bedingungen; der folgende gilt nur als „dabilis" (S. 343 Z. 3 wörtlich: „gebbar", also: möglich).

So geht die Idee der absoluten Totalität der Bedingungen, auf die Zeit angewandt, lediglich auf die vergangene Zeit.

Der Raum macht nicht, wie die Zeit, eine Reihe aus. Indessen müssen wir jeden begrenzten Raum als bedingt ansehen, sofern er andere Räume zu seiner Begrenzung voraussetzt, und so ist auch hier ein Fortgang von Grenze zu Grenze, bzw. von Raum zu Raum möglich, worauf die Idee der Totalität angewandt werden kann. — Diese Betrachtung steht unter dem Begriff der Quantität.

Von den Kategorien der Qualität kommt hier in Betracht die Realität. Was die „Realität im Raum": die Materie betrifft, so sind hier deren Teile als ihre (inneren) Bedingungen anzusehen. Man kann also eine immer fortgesetzte Teilung denken, auf die man ebenfalls die Idee der absoluten Totalität beziehen kann.

Von den Kategorien der Relation eignet sich weder die der „Substanz" noch die der „Gemeinschaft" zur Verabsolutierung, denn hierbei handelt es sich nicht um eine Reihe einander untergeordneter Bedingungen. Die Akzidenzen (Eigenschaften) sind der Substanz (dem Ding) nicht untergeordnet, sondern nur die Arten, wie sie existiert. Und die Substanzen in „Gemeinschaft" (d. h. Wechselwirkung) sind bloße Aggregate (Vielheiten von nebengeordneten Gliedern); sie „haben keinen Exponenten einer Reihe" [1] (S. 345 unten). Es bleibt also nur die Kategorie der Kausalität, bei der man nach der Totalität der Ursachen fragen kann.

Unter den Kategorien der Modalität führt nur die des Möglichen (Zufälligen) auf eine Reihe von Bedingungen. Ihr entspricht die Idee der unbedingten Notwendigkeit.

So glaubt Kant, geleitet von der Einteilung der Kategorien in vier Gruppen, ein vollständiges System der kosmologischen Ideen abgeleitet zu haben. Sie fordern stets „absolute Vollständigkeit" („Totalität"), und zwar: 1. der Zusammensetzung, 2. der Teilung, 3. der Entstehung von Erscheinungen, 4. der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen („Zufälligen") in der Erscheinung. Diese kosmologischen Ideen bezieht Kant nur auf die „Erscheinungen", nicht auf die „Dinge an sich", wie nachher die theologische Idee.

Beim Suchen nach der „Totalität" der jeweiligen Reihe

---

[1] Exponent ist das bestimmende Glied einer Reihe, z. B. in der Reihe $a\ a^e\ a^{e^2}\ a^{e^3}\ldots$ ist e der Exponent, oder in 2^3 ($=2\times2\times2$) ist 3 der Exponent.

sucht die Vernunft eigentlich das „Unbedingte". Dieses kann man sich nun denken als in der ganzen Reihe bestehend oder als einen Teil der Reihe, der die übrige Reihe bedingt, aber selbst unter keiner Bedingung steht. Im ersteren Falle denkt man sich die Reihe zwar als vollständig gegeben, aber „der Regressus [das Zurückgehen] in ihr ist niemals vollendet und kann nur potentialiter [der Möglichkeit nach] unendlich genannt werden" (S. 347 Z. 4ff. von unten). Im zweiten Fall gibt es ein Erstes, das (je nach den vier Gruppen der verabsolutierten Kategorien) sich als Weltanfang oder als (räumliche) Weltgrenze, als einfache Weltelemente oder als erste selbsttätige Ursache (freier Wille) oder als absolute Naturnotwendigkeit darstellt.

Die Ausdrücke „Welt" und „Natur" gebraucht dabei Kant nicht in demselben Sinn. „Welt" soll bezeichnen das „mathematische" Ganze aller Erscheinungen, „Natur"[1] das „dynamische" Ganze. Dort werden die Erscheinungen lediglich nach ihrer Größe und überhaupt ihrer zahlenmäßigen Bestimmtheit betrachtet, hier nach ihrem wirklichen Dasein (und ihrer Wirksamkeit).

Die kosmologischen Ideen beziehen sich auf Erscheinungen und sind insofern nicht „transzendent", sie werden es aber dadurch, daß sie eine Vollständigkeit der Erscheinungen (als Bedingungen) bezeichnen, die in der Erfahrung nie gegeben sein kann.

---

[1] „Natur" ist dabei, wie in der Anmerkung S. 348 auseinandergesetzt wird, „substantive" oder „materialiter" genannt, d. h. als ein inhaltlich bestimmtes selbständiges Ganzes. „Adjektive" (formaliter) genommen ist das Wort, wenn die Natur einer Sache beigelegt wird, wenn man z. B. von der Natur des Feuers redet.

Zweiter Abschnitt. Antithetik der reinen Vernunft

„Dogmatisch" bedeutet bei Kant nicht bloß den Gegensatz von kritisch, sondern auch „lehrhaft", „behauptend" [vom griechischen „Dogma", Lehrsatz], „Thetik" (von der griechischen Wurzel the und dem Wort Thesis, Satz) würde ein System von Lehrsätzen ausdrücken, „Antithetik" könnte gefaßt werden als die im Gegensatz zu einem solchen positiven System aufgestellten negativen Behauptungen. Hier will Kant aber mit „Antithetik" beides: die positiven und die negativen Sätze bezeichnen, die, wie er meint, natürlicherweise aus der Vernunft entspringen. Darin besteht eben deren „Antinomie", ihre innere Gegensätzlichkeit.

Kant will nun untersuchen, ob der Gegenstand dieses Widerstreites (der in der Metaphysik seit Jahrtausenden sich abgespielt hat) nicht vielleicht ein „bloßes Blendwerk", ein Scheinproblem sei. Er nennt sein Verfahren die „skeptische Methode". Er unterscheidet aber diesen Begriff scharf von dem Skeptizismus. Dieser ist nämlich der einer „kunstmäßigen und szientifischen[1] Unwissenheit" (S. 351 Z. 2f. von unten), d. h. der einer gleichsam zu einer Kunst und Wissenschaft erhobenen Bezweiflung aller Erkenntnisfähigkeit. Seine „skeptische Methode" dagegen setzt diese Erkenntnisfähigkeit voraus und geht auf Gewißheit, indem sie das Mißverständnis aufdeckt, aus dem jener scheinbar endlose und notwendige Streit in der metaphysischen Kosmologie entstanden ist. Kant weist darauf hin, daß diese „skeptische Methode" nur in der

[1] Von dem lateinischen scientia, Wissenschaft.

„Transzendentalphilosophie" (zu der ja seine „Kritik" als Vorarbeit gehört) anwendbar ist, aber nicht in der Mathematik, der „Experimentalphilosophie" (gemeint ist die experimentelle Naturwissenschaft) und in der Moralphilosophie.

Erster Widerstreit der transzendentalen Ideen

Die Beweise dieser wie der folgenden Antinomien werden indirekt geführt, d. h. Kant nimmt stets das Gegenteil des zu beweisenden Satzes an und zeigt, daß dieses unmöglich sei.

Im Beweis der Antithesis (der Gegenbehauptung) soll gezeigt werden, daß in einer leeren Zeit kein Entstehen irgendeines Dinges möglich sei. Als Grund wird angeführt: „weil kein Teil einer solchen Zeit vor einem anderen irgendeine unterscheidende Bedingung des Daseins, für die des Nichtseins an sich hat". Der Sinn ist: kein Teil einer leeren Zeit hat etwas vor dem anderen voraus; keiner unterscheidet sich von einem anderen derart, daß er eine „Bedingung des Daseins" (jenes neu entstehenden Dinges) enthielte „für" eine (statt einer) des Nichtseins.

Im Beweis des zweiten Teils der Antithesis wird von dem Satz Anwendung gemacht, der bereits in der „transzendentalen Ästhetik" (S. 54ff.) bewiesen worden ist, daß der Raum selbst („der leere Raum") nichts Wirkliches ist. Der Raum ist „gar kein Gegenstand, sondern nur die Form möglicher Gegenstände"; er existiert also für sich (als absolut „leerer") so wenig, wie z. B. die Form eines Pferdes, abgesehen von wirklichen Pferden, existiert. Nur innerhalb der Welt kann von (relativ) leeren Räumen

gesprochen werden, die durch Erscheinungen begrenzt sind. Aber ein leerer Raum, der als solcher das Weltganze begrenzt, ist eine haltlose Fiktion. (Entsprechendes gilt für die Zeit.)

Gibt man dies zu, so muß man der Antithesis zustimmen: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raum, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich".

Man kann dieser „Konsequenz" (Folgerung) nur dadurch ausweichen, „daß man statt einer Sinnenwelt [auf die sich doch die Antinomien beziehen] sich, „wer weiß welche, intelligible Welt gedenkt" (S. 359 Z. 6 f. von unten), und statt „der Grenze der Ausdehnung Schranken des Weltganzen". Kant unterscheidet diese beiden Begriffe in seiner Schrift „Prolegomena" § 57 (S. 139) also: „Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum[1] voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe affizieren[2], sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat."

Eine „intelligible Welt" kann man sich „eingeschränkt" denken, aber nicht „begrenzt". Im letzteren Falle denken wir sie nämlich in Zeit und Raum; wir denken also tatsächlich die phänomenale. Mit dieser phänomenalen Welt aber, die uns allein als wirklich gegeben ist, haben wir es bei diesen „Antinomien" zu tun. Sie aber kann nicht durch leeren Raum und leere Zeit begrenzt sein,

[1] Entsprechendes gilt für Grenzen von Zeitstrecken.
[2] Hier soviel wie „einschränken".

weil dies beides „Undinge" wären; sie muß deshalb als zeitlich und räumlich unendlich gedacht werden. (Freilich wird ebenso streng die Thesis beweisen, daß die Welt nach Zeit und Raum „in Grenzen eingeschlossen ist".)

Zweiter Widerstreit der transzendentalen Ideen

In der „Anmerkung zur Thesis" unterscheidet Kant das „Ganze" als Zusammengesetztes („Kompositum") von dem einheitlichen Ganzen („Totum"). Ein Kompositum besteht aus Teilen substanzieller Natur, d. h. solchen, die auch für sich bestehen können; ein Totum dagegen aus Teilen, die nur im Ganzen möglich sind, wie wir z. B. die einzelnen Räume uns nur in dem einen, allumfassenden Raum denken können: dieser besteht also nur in Gedanken, nicht in Wirklichkeit aus Teilen (er ist ein Compositum ideale, nicht reale).

Die einfachen Teile, aus denen nach der „Thesis" die zusammengesetzten Substanzen bestehen, würde man am besten „Atome"[1] nennen. Da dieses Wort aber schon für die Teile der Moleküle verwendet wird, also eine bestimmte Bedeutung innerhalb der Erfahrungswissenschaft hat, so will Kant hier die allgemeine These, daß die Welt aus „einfachen" Teilen bestehe, als den Grundsatz der „Monadologie" bezeichnen. Er ist sich dabei bewußt, daß Leibniz bei der Verwendung des Wortes Monas (Einheit) wohl nicht an das Einfache, sofern es Teil von Zusammengesetztem ist, gedacht hat, sondern an das, was unmittelbar als einfache Substanz gegeben ist (wie Leibniz es vom Ich voraussetzte).

[1] Vom griechischen Atomon = das Unteilbare. (Kant verwendet S. 366 die lateinische Form Atomus.)

In der „Anmerkung zur Antithesis" (S. 365ff.) weist Kant solche Anhänger der Monadenlehre („Monadisten") zurück, die neben den wirklich einfachen „mathematischen" Punkten[1] sich „physische" Punkte denken, die zwar auch „einfach" (unzusammengesetzt und unteilbar) sein, aber doch durch ihre „Aggregation" (Anhäufung) Raum erfüllen sollen.

Kant meint, daß hier die Philosophie mit der Mathematik „schikaniere" (Händel anfange). Das tue sie aber nur, weil sie vergesse, daß man es in dieser ganzen Frage doch nur mit „Erscheinungen" zu tun habe. Diese aber seien in der Anschauung gegeben; mithin müßten auch ihre angeblich „einfachen" Teile, jene „physischen Punkte", sich in der Anschauung geben lassen. Das aber ist unmöglich, weil alle Anschauungen in Raum und Zeit sind; von diesen aber lassen sich keine letzten „einfachen" Teile aufweisen.

Rein verstandesmäßig lassen sich natürlich zu jedem Zusammengesetzten einfache Teile denken, aber in unserem Problem handelt es sich um das substanzielle Ganze in der Erscheinung (totum substantiale phainomenon). Über die Beschaffenheit solcher Ganze entscheide nicht das bloße Denken, sondern die Anschauung müsse dabei berücksichtigt werden.

Dritter Widerstreit der transzendentalen Ideen

Der Streitpunkt ist nicht der, ob Kausalität allgemein gelte oder nicht, sondern ob alles nach Naturkausalität

[1] Solche sind nur „Grenzen" von Ausdehnungen.

geschehe oder ob es daneben auch eine „Kausalität durch Freiheit" (d. h. freie Ursachen) gäbe.

In dem Beweis für die Thesis (welche die Freiheit behauptet) heißt es: Herrschte nur Naturkausalität, so gäbe es nur „subalterne", d. h. „unter anderen stehende", also durch vorhergehende Ursachen bedingte Anfänge; mithin wäre die Reihe der Ursachen nie vollständig; mithin müßte eine absolute „Spontaneität" (Selbsttätigkeit) der Verursachung, mithin die Existenz freier Ursachen angenommen werden.

Der Beweis der Antithesis legt den Nachdruck darauf, daß die Voraussetzung der Freiheit soviel wäre wie die Voraussetzung von Gesetzlosigkeit. Wenn aber keine Gesetze ausnahmslos gelten, gibt es keine „Natur" und keine Erfahrungserkenntnis von derselben. Freiheit kann darum auch in der Erfahrung nie angetroffen werden und ist mithin „ein leeres Gedankending" (S. 371 Z. 8).

In der „Anmerkung zur Thesis der dritten Antinomie" heißt es, die transzendentale Idee der Freiheit „mache bei weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens [Freiheit], welcher großenteils empirisch sei" (S. 370 Z. 5ff. von unten). Da der Begriff „Freiheit" erst bestimmtere Bedeutung gewinnt durch die Angabe, was frei ist und wovon es frei ist, so kann der Freiheitsbegriff mannigfachen Sinn annehmen. Man kann in der Psychologie das Handeln des Menschen frei nennen, wenn es durch sein eigenes Wollen und nicht durch fremdes verursacht ist; man kann sein Wollen frei nennen, wenn es durch eigene Begehrungen bei normaler Gemütslage verursacht ist und insofern frei von krankhaften Zuständen oder ungewöhnlichen Affekten zu-

ſtandekommt. Solche „Freiheit" unter pſychologiſchem Geſichtspunkt iſt aber aufs beſte vereinbar mit der Vorausſetzung, daß alles Geſchehen, auch das ſeeliſche, unter Naturkauſalität ſtehe. Dieſe Freiheit bejaht auch der „Determiniſt", der dabei die „Antitheſis" vertritt: „Es iſt keine Freiheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur", alſo auch das Wollen iſt naturgeſetzlich notwendig (d. h. „determiniert").

Was alſo Kant in der „Theſis" behauptet, iſt nicht dieſe mit der Naturkauſalität vereinbare determiniſtiſche Freiheit, ſondern die mit ihr unvereinbare „indeterminiſtiſche"[1]. Dieſe bleibt freilich für uns, wie Kant offen einräumt, ein Rätſel. Er macht aber mit Recht darauf aufmerkſam, daß wir auch „die Möglichkeit, wie durch ein gewiſſes Daſein das Daſein eines andern geſetzt werde, auf keine Weiſe begreifen" (S. 372 Mitte). Es iſt dieſe Bemerkung für das richtige Verſtändnis der „Kritik" ſehr bedeutſam. Nach Kant begreifen wir zwar, daß der Kauſalſatz wie die anderen aprioriſchen Grundſätze „Bedingungen möglicher Erfahrung" ſind, d. h. daß ſie zum Weſen der Erfahrung gehören, und daß nur dann Erfahrungserkenntnis möglich und begreiflich iſt, wenn ſie gelten, aber wie dieſe aprioriſchen Grundſätze ſelbſt möglich ſind, können wir nicht einſehen. Die ſynthetiſchen Urteile a priori, um die ſich Kants ganze „Kritik" dreht, ſind alſo keine „evidenten", aus ſich als gültig einleuchtenden Grundſätze (Axiome), wie etwa der Identitätsſatz,

[1] Sie ſcheint ihm aus ſittlichen Gründen unerläßlich, um die „Imputabilität" (S. 370 unten), d. h. Zurechenbarkeit der Handlungen zu rechtfertigen. Vgl. meine Schrift „Das Problem der Willensfreiheit". 2. Aufl., Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1918.

sondern selbst etwas Faktisches, wenn man will „Irrationales", sofern sie weder in sich evident, noch aus allgemeineren Sätzen rational abgeleitet werden können. Sie stehen zwar wie die Kategorien, die sie enthalten, unter der ursprünglichen „Apperzeption", formulieren gleichsam deren Funktionsweisen, lassen sich aber aus ihr nicht logisch ableiten.

In der „Anmerkung zur Antithesis" werden die deterministischen Leugner der Freiheit Verteidiger der „transzendentalen Physiokratie" genannt; d. h. aus transzendentalen (erkenntnistheoretischen) Erwägungen behaupten sie die Alleinherrschaft der „Natur" (Physis), nämlich der Naturkausalität.

Von ihrem Standpunkt aus wird auch erklärt: selbst wenn indeterministische Freiheit „nachgegeben" (d. h. zugegeben) werde, so müsse sie lediglich „außerhalb der Welt" angenommen werden; denn bei Annahme freier Ursachen innerhalb der Welt (z. B. frei wollender Menschen) werde der streng gesetzmäßige Zusammenhang der Erscheinungen, den man „Natur" nenne, größtenteils[1] verschwinden und damit „das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung von Traum unterscheide" (S. 375 Z. 9). Daß eben eine Erscheinung unter die bekannten Naturgesetze sich unterordnen läßt (und zugleich selbst empfunden wird oder in Zusammenhang mit Empfindung steht), charakterisiert sie als „wirklich" und gibt auch die Möglichkeit, Wirklichkeit („Wahrheit") und Traum zu unterscheiden.

[1] Hier läßt Kant die Vertreter des Determinismus sich wohl eine Übertreibung gestatten.

Die Anmerkung S. 374 zum Beweis der „Thesis" ist besonders lehrreich für das Verständnis des a priori und des Sinns seines „Vorhergehens" vor der Erfahrung: „Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser [der Veränderung] objektiv [logisch-sachlich betrachtet] vorher[1], allein subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewußtseins [also psychologisch betrachtet] ist diese Vorstellung [der Zeit] sowie jede andere durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben." Entsprechendes gilt für die apriorischen Elemente überhaupt. Daß sie apriorischen Charakter haben, daß sie logisch „vorausgehen", daß sie „Bedingung" der Erfahrung, ihre konstituierenden Elemente sind (zu ihrem Wesen gehören), verträgt sich sehr wohl damit, daß sie relativ spät zum Bewußtsein kommen.

In der „Anmerkung zur Thesis" unterscheidet Kant diesen (kosmologischen) Beweis für die Existenz eines zur Welt gehörigen, absolut notwendigen Wesens von dem Beweis „aus der bloßen Idee eines obersten aller Wesen überhaupt", den er später im dritten Hauptstück S. 468ff. erörtert. Erst dort, beim sogenannten ontologischen Beweis Gottes, handelt es sich um eine wirklich „transzendente" Philosophie (S. 378), während die Kosmologie, mit deren Kritik er jetzt noch beschäftigt, sich im Bereich der Erscheinungen hält und nur dadurch fehlgreift, daß sie deren absolute Vollständigkeit als gegeben ansieht. Wenn man aber die Reihe der „empirisch-

[1] Sofern ohne „Zeit" keine „Veränderung" denkbar ist; der letztere Begriff also den Begriff „Zeit" voraussetzt.

bestimmenden" Ursachen und damit die der Erscheinungen verläßt und sich eine „schlechthin-notwendige" (S. 380 Z. 2) Ursache zum Abschluß denkt, so ist das ein „Absprung" (eine „Metabasis eis allo genos", d. h. ein unerlaubter Übergang in eine andere Gattung), nämlich vom Erscheinungsmäßigen (Phänomenalen) ins bloß Gedachte (Intelligible).

Der in der „Anmerkung zur Antithesis" erwähnte „Herr von Mairan" (S. 381) war ein angesehener französischer Naturforscher und Schriftsteller. Er lebte 1678—1741[1].

Dritter Abschnitt. Von dem Interesse der Vernunft bei diesem Widerstreit

Kant hat die kosmologischen Thesen und Antithesen „in trockenen Formeln" vorgeführt und bewiesen. Er betont jetzt nochmals, daß es sich dabei um Probleme handle, die den Menschen aufs tiefste ergreifen und „um deren Auflösung der Mathematiker gern seine ganze Wissenschaft dahingäbe" (S. 383). Ehe er nun den Ursprung dieses Zwiespaltes der Vernunft mit sich selbst aufdeckt, stellt er die Erwägung an, welcher der streitenden Parteien man wohl „am liebsten" recht geben möchte. Es zeigt sich nämlich, daß es sich bei den vier Antinomien tatsächlich nur um zwei Parteien handelt, denn allen Thesen liegt „Dogmatismus", allen Antithesen „Empirismus" zugrunde. Die Thesen gehen nämlich über den Bereich der Erfahrung ins intelligible Gebiet (der „Dinge an sich") und verfahren insofern „dogmatisch"

[1] Näheres über ihn in der Nouvelle Biographie générale von Firmin Didot frères XXXII Spalte 935 ff. (Paris 1863).

(unkritisch); die Antithesen halten sich grundsätzlich im Bereich der Erfahrung, kennen nichts als diese, sind also empiristisch und widerlegen die dogmatischen „Thesen" stets durch den Gedanken, daß sie Erfahrung unmöglich machen würden oder jedenfalls durch Erfahrung nicht bestätigt werden könnten.

Gleichwohl scheinen sehr gewichtige Gründe die Annahme der Thesen zu empfehlen. Erstens daß die Welt einen Anfang habe, daß die Seele „einfach" und darum unsterblich und daß mein Wille frei sei, daß endlich ein göttliches Urwesen existiere, alle diese Sätze gelten als notwendige Grundlagen der Moral und Religion, entsprechen also unserem praktischen Interesse.

Zweitens daß die Thesen aus der nie endenden Reihe des Bedingten heraus zu einem Unbedingten führen, gibt ihnen auch für unser spekulatives Interesse ein Übergewicht.

Drittens daß man mit dem Schritt zum Unbedingten zu einem Abschluß kommen müsse, leuchtet auch dem „gesunden Menschenverstand" ein. Die Thesen haben darum noch den Vorzug der Popularität.

Für die „Antithesen" dagegen spricht erstens kein praktisches Interesse. Ja wenn es keinen Gott, keine Willensfreiheit und keine Unsterblichkeit gibt, „so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit" (S. 386 Mitte). So schroff hat Kant später in seinen ethischen Schriften nicht geurteilt. Vielmehr hat er dort — mit Recht — betont, daß die sittlichen Normen ihre Geltung nicht einbüßen würden, wenn es auch keinen Gott und keine Unsterblichkeit gäbe. Die Freiheit freilich hat er auch dort für die notwendige Voraussetzung aller Moralität erklärt. Auch hat er daran

festgehalten, daß der sittliche Mensch mit einer gewissen inneren Unausweichlichkeit zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit kommen werde[1].

Zweitens unter spekulativem (d. h. theoretischem) Gesichtspunkt dagegen stellt sich doch bei näherer Betrachtung der Empirismus als der überlegene heraus. Er bleibt im Bereich „sicherer und faßlicher Erkenntnis", wo er seinen jeweiligen Gegenstand sowohl an sich selbst, als in seinen Verhältnissen, der Anschauung darstellen[2] oder sich nach Analogie des anschaulich Gegebenen vorstellen kann. So bleibt der Empirist dabei, wirklich „zu beobachten und den Naturgesetzen gemäß zu forschen", statt bloß „zu denken und zu dichten" (S. 387 oben). Wenn sich nun der Empirist damit begnügte, den „Vorwitz und die Vermessenheit" der Vernunft, die mit „Einsicht und Wissen" von Dingen jenseits der Erfahrungsgrenzen groß tut, abzuwehren, so wäre seine Stellungnahme zu billigen. Er würde uns dann auch die Möglichkeit lassen, Freiheit „vorauszusetzen" und an Gott und Jenseits zu „glauben".

Meist aber geraten die Vertreter des Empirismus selbst in einen unkritischen Dogmatismus und verneinen dreist alles, was über die Grenze der sinnlichen Anschauung und damit der Erfahrung hinausgeht. Dadurch aber verursachen sie dem praktischen (moralisch-religiösen) Interesse der Vernunft „einen unersetzlichen Nachteil" (S. 388 Z. 5 von unten).

[1] Vgl. mein Buch „Kants Ethik" (Leipzig 1904, Veit und Comp.).

[2] Mit dem „Gegenstand an sich selbst" ist nicht etwa „das Ding an sich" gemeint, sondern der erscheinende Gegenstand selbst im Unterschied von seinen „Verhältnissen" zu anderen Gegenständen.

Als historischen Vertreter des Dogmatismus (der Thesen) erwähnt Kant hier Plato (427—347), als solchen des Empirismus (der Antithesen) Epikur (341—270). In der „Anmerkung" (S. 388) erklärt er es für möglich, daß Epikur nicht selbst in die unkritisch-dogmatische Form des Empirismus verfallen sei und daß er seine Grundsätze lediglich „als Maximen des spekulativen Gebrauchs der Vernunft aufgestellt habe", d. h. als Leitgedanken der Forschung, wie Kant selbst später dies unter der Bezeichnung „regulative Maxime" tut.

Daß endlich der Empirismus der Antithesen nicht populär sei, zeigt Kant mit psychologischen Gründen, die beweisen, wie gering er in theoretischer Hinsicht den „gesunden Menschenverstand" einschätzt. (Auf praktisch-sittlichem Gebiet urteilt er über ihn weit günstiger.)

Vierter Abschnitt. Von den transzendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, insofern sie schlechterdings müssen aufgelöset werden können

In der Naturwissenschaft handelt es sich um die Erklärung von Erscheinungen, deren Form (Raum, Zeit, Kategorien) zwar aus unserem Geiste stammt, deren Inhalt aber, wie er sich in den Empfindungen darstellt, auf einen außergeistigen Faktor („Ding an sich") zurückgeführt werden muß. Da uns dieser gänzlich unbekannt bleibt, so ist es begreiflich, daß auch für die Naturforschung viele Fragen unlösbar bleiben.

Anders in der Transzendentalphilosophie. Hier haben wir es nicht, auch nicht mittelbar, mit außergeistigen Gegenständen zu tun, sondern lediglich mit selbstgeschaffenen

Begriffen. Die Fragen, die in Beziehung auf sie sich uns aufdrängen, müssen sich darum auch beantworten lassen. In den kosmologischen Fragen (und zwar nur in diesen) kann die Transzendentalphilosophie sogar solche Probleme lösen, die sich nicht bloß auf Begriffe, sondern auch auf Gegenstände beziehen. Denn hier „muß der Gegenstand empirisch gegeben[1] sein, und die Frage geht nur auf die Angemessenheit derselben mit einer Idee" (S. 396 unten).

Wo die Fragen sich hier auf „transzendentale" (transzendente, jenseits der Erfahrung liegende) Gegenstände wie „die Seele" (als „Ding an sich") oder die Gottheit sich beziehen; so können wir wenigstens die Antwort geben, „daß die Frage selbst nichts sei, darum, weil kein Gegenstand derselben gegeben worden" (S. 393 Anm.). Hier ist also „keine Antwort" doch „eine Antwort".

Die kosmologischen Fragen entstehen dadurch, daß wir die Idee von der absoluten Vollständigkeit der Synthesis (Erfassung) der Erscheinungen fassen. Sie müssen sich also beantworten lassen, dadurch daß wir klar darüber werden, welches die wahre Bedeutung dieser Idee ist.

Ähnlich wie die Transzendentalphilosophie müssen auch reine Mathematik und reine Moralphilosophie alle zu ihnen gehörigen Fragen (quaestiones domesticae, wörtlich: in ihnen „heimische" Fragen) auflösen können, wenigstens grundsätzlich, wenn auch die tatsächliche Auflösung vielleicht noch nicht gefunden ist. Oder aber es muß die Unmöglichkeit der Auflösung klar erkannt werden. So hat Joh. Heinrich Lambert (1728—1777) dies geleistet bezüglich des Problems, „das Verhältnis der Durchmesser

[1] Die Kosmologie hält sich ja, wie öfter bemerkt, im Bereich der Erscheinungen.

zum Kreis ganz genau in Rational- oder Irrationalzahlen[1] auszudrücken". Für die Moralphilosophie gilt nach Kant Entsprechendes, weil nach seiner Ansicht die moralischen Begriffe und Gesetze nicht der Erfahrung, sondern unserer eigenen Vernunft entstammen.

So können wir also einer Auflösung der kosmologischen Probleme nicht mit irgendwelchen bescheiden klingenden Ausflüchten über „die engen Schranken unserer Vernunft" (S. 344 unten) ausweichen; „denn alle diese Fragen betreffen einen Gegenstand, der nirgend anders als in unseren Gedanken gegeben werden kann, nämlich die schlechthin unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen" (S. 395 Z. 10ff.). In der Erfahrung ist uns immer nur ein „komparatives All" (eine relative Totalität), nie ein absolutes gegeben, mag diese Totalität nun die (räumliche oder zeitliche) Größe der Welt, oder die Teilung (in „einfache" Bestandteile), oder ihre „Abstammung" (Verursachung), oder die „Bedingung ihres Daseins" (das „Wesen aller Wesen") betreffen.

Man muß also nur die „Amphibolie" (Verwechselung) verhüten, welche die Idee (der absoluten Totalität) „zu einer vermeintlichen Vorstellung eines empirisch Gegebenen und also auch nach Erfahrungsgesetzen zu erkennenden Objekts macht".

Hiermit deutet Kant die eigentliche Wurzel dieser kosmologischen Probleme an: man faßt irrig diese Idee der

[1] Alle ganzen Zahlen und die durch Addition, Multiplikation, Potenzierung, Subtraktion und Division daraus hervorgehenden Zahlen heißen „rational", die „irrationalen" entstehen durch Radikation (Wurzelziehen). Es sind solche, die sich nicht durch einen Bruch, dessen Zähler und Nenner ganze Zahlen sind, darstellen lassen.

absoluten Vollständigkeit auf als Begriff eines „gegebenen" Objekts, während sie — wie Kant noch zeigen wird — lediglich als Begriff eines „Aufgegebenen", eines zu erstrebenden Ziels angesehen werden darf[1]. So erfolgt also die kritische Lösung der kosmologischen Probleme „nicht objektiv" (S. 397 Z. 5), d. h. nicht durch Untersuchung irgendwelcher Objekte (Gegenstände); denn die absolute Totalität ist uns ja nie als Gegenstand gegeben, sondern durch Aufdeckung des „Fundaments der Erkenntnis, worauf die Frage gegründet ist", d. h. durch den Nachweis, daß dies Problem aus einem Erkenntniselement (Idee der Totalität) entspringt.

Fünfter Abschnitt. Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transzendentalen Ideen

Ehe Kant an seine eigene Auflösung der kosmologischen Probleme geht, zeigt er noch kurz, daß sowohl bei bejahender wie bei verneinender Beantwortung derselben etwas „Sinnleeres" herauskommt. Dadurch werden wir veranlaßt zu untersuchen, ob nicht in der Fragestellung selbst ein Fehler steckt. Kant bezeichnet dieses skeptische (d. h. kritische) Verfahren als ein „Katarktikon" (reinigendes Arzneimittel).

Wir treffen in diesem Abschnitt den grundlegenden Satz an: „Mögliche Erfahrung ist das, was unseren Begriffen allein Realität [objektive Gültigkeit] geben kann; ohne das ist aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und ohne Beziehung auf einen Gegenstand."

[1] Vgl. oben S. 144 ff.

Diese scharfe Scheidung von „Begriff" und „Idee" läßt vermuten, wo der Ursprung der kosmologischen Scheinprobleme liegt: die „Idee" (der Totalität) wird irrig für einen „Begriff" (eines Erfahrungsgegenstandes) gehalten.

Sechster Abschnitt. Der transzendentale Idealismus als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik

Kant findet die Auflösung der kosmologischen Probleme in seiner Lehre vom Erscheinungscharakter alles dessen, was uns in der äußeren und inneren Wahrnehmung gegeben ist, also in seinem „transzendentalen" oder „formalen" Idealismus. Er grenzt ihn bei dieser Gelegenheit nochmals scharf ab, sowohl gegen den transzendentalen Realismus, der in den „Erscheinungen" „an sich subsistierende [unabhängig existierende] Dinge" (S. 401) sieht, als auch gegen den „materialen" Idealismus, der die Existenz der körperlichen Welt bezweifelt oder leugnet.

Der Begriff der „Gegenstände der Erfahrung" wird in diesem Zusammenhang in bedeutsamer Weise erläutert. Er umfaßt nicht nur das, was tatsächlich menschlicher Wahrnehmung gegeben ist, sondern auch das, worauf „wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung treffen könnten". Zur Begründung wird an die schon früher (S. 202) vorgetragene Definition von „wirklich" erinnert: „Alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Kontext (Zusammenhang) steht" (S. 402 Z. 4 f. von unten). Hier lesen wir auch den für das Verständnis Kants wichtigen Satz: „Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fort-

gang der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn daß sie an sich selbst, ohne Beziehung auf unsere Sinne und mögliche Erfahrung, existiere, könnte allerdings gesagt werden, wenn von einem Ding an sich selbst die Rede wäre. Es ist aber bloß von einer Erscheinung im Raum und der Zeit, die beides keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern nur unserer Sinnlichkeit sind, die Rede." Und wieder wird der Gedanke herausgearbeitet, an dessen Erfassung eigentlich das ganze Verständnis der „Kritik" hängt: daß „Gegenstand" für die transzendentale Betrachtung nichts weiter bedeutet als der gesetzmäßige Zusammenhang von Erscheinungen (Vorstellungen). „Gegenstand" ist also weder das handgreiflich gegebene, brutale, massive „Ding" des naiven Realismus (und damit des „gesunden Menschenverstands"), noch das „Ding an sich". Ein solches wird auch hier nicht geleugnet; es wird nur wieder betont, daß es als „die nicht-sinnliche Ursache unserer Vorstellungen" uns gänzlich unbekannt bleibt, weil wir nur in Raum und Zeit anschauen können. Über die folgenden Sätze zeigen wieder, daß man Kant nicht zutreffend erläutert, wenn man aus ihm „das Ding an sich" völlig wegerklären und ihn zum reinen Idealisten stempeln will (wie das schon Fichte wollte). Kant erklärt hier (S. 403 Z. 4 ff. von unten): „Wir können die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transzendentale Objekt nennen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert. Diesem transzendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen: daß es vor aller Erfah-

rung an sich selbst gegeben sei." Da für das „Ding an sich" die Zeit nicht gilt, so kann dies „vor" nicht zeitlichen Sinn haben, sondern muß eine sachliche Voraussetzung bedeuten. D. h.: das Ding an sich ist ebensogut Voraussetzung (Bedingung) möglicher Erfahrung wie die aprio. rischen Formen (Raum, Zeit und Kategorien), da von ihm die Empfindungen herrühren, die erst mit jenen Formen zusammen die Gegenstände der Erfahrung und damit die Erfahrung selbst möglich machen[1]. Daß aber Kant so beharrlich die Empfindungen als verursacht durch Dinge an sich, und unsere Empfindungsfähigkeit (Sinnlichkeit) als „Rezeptivität" (passive Empfänglichkeit) charakterisiert, das wird ihm doch wohl durch das unmittelbar erlebte Wesen der Empfindungen und Wahrnehmungen aufgenötigt. In ihnen wird eben mehr erlebt als ihr

[1] Der realistische Charakter der Kantschen Erkenntnistheorie durch Betonung der Existenz der Dinge an sich tritt in den „Prolegomena" besonders hervor, da Kant idealistische Mißverständnisse abwehren wollte. Vgl. z. B. S. 64 67f. 71 75 100 120f. 137f.

Die idealistischen Ausleger Kants sehen sowenig wie im „Ding an sich" im „transzendentalen Objekt" etwas unabhängig von der Erkenntnis existierendes Reales; sie fassen beides als Idee; nämlich als die „ewige Aufgabe" der Erkenntnis, der diese immer mehr sich anzunähern habe. — Aber der Sinn der Erkenntnis bleibt doch stets die Erfassung eines vom erkennenden Subjekt unabhängig existierenden Gegenstands. Mag die erschöpfende Erfassung eine nie völlig zu lösende Aufgabe sein: ein Fortschritt der Erkenntnis kann doch nur darin bestehen, daß wir dieser Lösung uns mehr annähern. So ist diese Lösung der Erkenntnisaufgabe leitende „Idee" für unser Erkenntnisstreben, aber der Gegenstand (das „Ding an sich") wird darüber nicht selbst zur bloßen Idee, wie die Idealisten meinen. Der Gegenstand bleibt ja, wie er ist; ihm ist unser Erkenntnisstreben gewissermaßen gleichgültig. (Vgl. oben S. 49).

Was, ihr Inhalt (wie blau, süß usw.); sie tragen das evidente Gepräge des uns Gegeben- oder gar Aufgenötigtseins durch einen von uns verschiedenen und unabhängigen Faktor, eben das Ding an sich.

Von ihm macht auch Kant Gebrauch, um das Vergangene, soweit es von Menschen nicht gerade vorgestellt wird, gleichsam unterzubringen; denn es widerstrebt uns natürlicherweise anzunehmen, daß ihre (vergangene) Wirklichkeit lediglich in unseren Erinnerungsvorstellungen bestehe. „So kann man sagen: die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transzendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben." Freilich muß auch hier wieder hinzugefügt werden: „sie sind aber für mich nur Gegenstände und in der vergangenen Zeit wirklich, sofern als ich mir vorstelle, daß eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen (es sei am Leitfaden der Geschichte oder an den Fußtapfen der Ursachen und Wirkungen) nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte, der Weltlauf auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet, welche alsdann nur in dem Zusammenhang einer möglichen Erfahrung und nicht an sich selbst als wirklich vorgestellt wird" (S. 404)[1].

[1] Lehrreich ist das von Kant S. 405 angeführte Beispiel: „Es ist auch im Ausgange ganz einerlei, ob ich sage: ich könne im empirischen Fortgang im Raum auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt sind als die äußersten, die ich sehe: oder ob ich sage, es sind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn sie gleich niemals ein Mensch wahrgenommen hat oder wahrnehmen wird: denn, wenn sie gleich als Dinge an sich selbst, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung überhaupt gegeben wären: so sind sie doch für mich nichts, mithin keine Gegenstände, als sofern sie in der Reihe des empirischen Regressus (Rück- bzw. Fortgang) enthalten sind."

Als „wirklich" dürfen eben nur Erfahrungsinhalte bezeichnet werden, da die Kategorie „Wirklichkeit" (wie alle anderen Kategorien) nur innerhalb der Erfahrung Erkenntnis liefert.

So sehr ich also berechtigt bin, mir ein Ding an sich zu denken, so darf ich dies doch nicht identifizieren mit dem Inbegriff „aller existierenden Gegenstände in aller Zeit und allen Räumen". Diese letztere Vorstellung ist vielmehr „nichts anderes als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit", d. h. eben die Idee der vollendeten Erfahrung, eine Idee, die niemals uns als Objekt fertig gegeben ist, sondern eine ewig ungelöste Aufgabe bezeichnet.

Siebenter Abschnitt. Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst

Kant weist hier nochmals den Fehlschluß (sophisma figurae dictionis, wörtlich: Trug der Redeform[1]) nach, auf dem die kosmologischen Antinomien beruhen. Er lautet:

[1] Kant selbst sagt in § 90 seiner „Logik" (Philosophische Bibliothek XLIII 149): „Ein Vernunftschluß, welcher der Form nach falsch ist, ob er gleich den Schein eines richtigen Schlusses für sich hat, heißt ein Trugschluß (fallacia). — Ein solcher Schluß ist ein Paralogismus, insofern man sich selbst dadurch hintergeht; ein Sophisma, sofern man andere dadurch mit Absicht zu hintergehen sucht." Als Beispiel für letzteres nennt er das „sophisma figurae dictionis, worin der medius terminus [der Mittelbegriff, d. h. der sowohl im Ober- wie im Untersatz vorkommende Begriff] in verschiedener Bedeutung genommen wird." Hier ist der medius terminus „das als bedingt Gegebene"; es bedeutet 1. Dinge an sich, 2. Dinge der Erfahrung.

1. Obersatz: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen gegeben.

2. Untersatz: Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben.

3. Schlußsatz: Folglich ist die ganze Reihe ihrer Bedingungen gegeben.

Der Obersatz gilt aber nur für „Dinge an sich". Bezüglich der „Gegenstände der Sinne", von denen im Untersatz die Rede ist, kann nicht gesagt werden, daß die ganze Reihe der Bedingungen „gegeben", vielmehr ist sie uns nur „aufgegeben"; erst wenn wir den Rückgang zu ihnen tatsächlich vollziehen, werden sie uns gegeben sein. Mithin werden wir durch die Sprache hier irregeführt, insofern mit dem Ausdruck „bedingt gegeben" im Obersatz „Dinge an sich", im Untersatz aber „Erscheinungen" gemeint sind. Die absolute Totalität von Bedingungen, die „Dinge an sich" sind, kann ich wohl denken, „weil dort alle Glieder der Reihe (ohne Zeitbedingung) gegeben sind; dagegen vermag ich nicht die absolute Vollständigkeit von Bedingungen zu denken, die „Erscheinungen" sind, weil ich zu ihnen erst nach und nach in der Zeit gelangen kann („durch den sukzessiven Regressus, der nur dadurch gegeben ist, daß man ihn wirklich vollführt" [S. 408], nicht dadurch, daß man ihn lediglich — in der Idee — denkt). Da somit die Thesen wie die Antithesen auf einem Fehlschluß aufgebaut sind, so könnten beide abgewiesen werden. Aber wenn auch der Beweisgrund versagt, so könnte doch das Behauptete richtig sein. Der Streit kann also nur dann gründlich beendet werden, wenn der Nachweis geführt wird, daß sie um nichts streiten.

Es ist nämlich nicht immer so, daß von zwei widerstreitenden Behauptungen eine recht haben müsse: wenn nämlich beide eine unzulässige Voraussetzung machen, so können beide Sätze falsch sein.

Das hat schon Zeno (fünftes Jahrhundert vor Chr.), der der Philosophenschule der Eleaten angehört, geahnt.

Wenn ich also die Sätze aufstelle: die Welt ist entweder unendlich, oder sie ist endlich, so können beide falsch sein. Denn wenn ich dabei voraussetze, daß die Welt als „Ding an sich" ihrer Größe nach bestimmt sei, so mache ich eine unzulässige Voraussetzung, denn auf die Welt als „Ding an sich" darf ich keine Kategorie, also auch nicht die Kategorie der „Größe" anwenden. Kant nennt einen solchen Gegensatz von zwei Sätzen, die beide falsch sein können, „dialektische Opposition".

In einer solchen besteht die (vierfache) „Antinomie der reinen Vernunft". Die ihr zugrunde liegende unzulässige Voraussetzung ist die, „daß man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung . . . existieren" (S. 411).

Hier offenbart sich auch ein indirekter Beweis für die Grundlehre der „transzendentalen Ästhetik", daß die uns gegebene raum-zeitliche Welt nur „ideal" sei, d. h. in Erscheinungen bestehe. Denn wenn die Welt ein „an sich existierendes Ganze" wäre, so müßte sie entweder endlich oder unendlich sein. Nun ist in den „Beweisen" für die erste Antinomie beides bewiesen bzw. widerlegt worden.

Daraus folgt: Die Voraussetzung, daß die Welt „Ding an sich" sei, ist falsch.

Achter Abschnitt. Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen

Die Idee der Totalität bedeutet also nichts „Gegebenes", sondern etwas „Aufgegebenes". Es gilt also nicht ein Axiom, daß die Totalität im Objekt als wirklich zu denken sei, wohl aber besteht ein sinnvolles „Problem" (eine Aufgabe) für den Verstand, das Zurückgehen in der Reihe der Bedingungen so fortzusetzen, als ob sie vollständig aufgefunden werden sollten. So entspringt aus der Vernunftidee der Totalität eine „Regel", die ein dauerndes Zurückgehen in der Reihe der Bedingungen gebietet und nie erlaubt, bei einer [angeblich] „Schlechthin-Unbedingten" stehenzubleiben (S. 413). Durch diese Regel wird nichts im Objekt als an sich gegeben „antizipiert" (vorweggenommen), sie konstituiert nicht als Bedingung möglicher Erfahrung deren Gegenstände (wie das Raum, Zeit und die Kategorien tun); diese Vernunftregel ist also kein „konstitutives", sondern ein „regulatives" Prinzip. Man darf aber nicht „durch transzendentale Subreption" (Erschleichung) jener Idee der Totalität, die bloß als Aufgabe der Zielsetzung und damit als „Regel" dienen darf, „objektive Realität" beimessen, d. h. in ihr den Begriff einer gegebenen Totalität der Erscheinungen sehen.

Diese Regel sagt also nichts darüber, was das Objekt sei, sondern „wie der empirische Regressus anzustellen sei, um zu dem vollständigen Begriff des Objekts zu gelangen" (S. 414 oben).

Wenn nun ein Ganzes empirisch gegeben ist, so ist es möglich, ins Unendliche (in infinitum) in der Reihe seiner inneren Bedingungen (seiner Bestandteile) zurückzu-

gehen. Ist aber nicht ein Ganzes, sondern nur ein Glied der Reihe gegeben, so kann man nur sagen, es ist ins Unendliche (unbestimmbar weit, in indefinitum) möglich, zu höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Aber in keinem der beiden Fälle wird die Reihe der Bedingungen „als unendlich im Objekt gegeben" vorausgesetzt (S. 416), da wir es nicht mit „Dingen an sich", sondern mit „Erscheinungen" zu tun haben.

Neunter Abschnitt.
Von dem empirischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung aller kosmologischen Ideen

Nunmehr erschließt sich uns der positive Sinn jenes scheinbaren Widerstreits der Vernunft mit sich. Der Grundsatz, der dialektisch (trügerisch) war, solange er die absolute Vollständigkeit von Dingen an sich auf die Erscheinungen übertrug, erweist sich als eine „doktrinale" (eine fruchtbare) positive Regel, wenn er aufgefaßt wird als die Aufforderung, von unserem Verstand im Felde der Erscheinungen einen möglichst ausgedehnten Gebrauch zu machen. Denn wenn dieser Grundsatz auch wirklich bezüglich der „Dinge an sich" etwas aussagte (daß sie in absoluter Vollständigkeit existierten), so könnte das für unsere Erkenntnis nichts weiter bedeuten als die Forderung, sie immer mehr zu erweitern und zu vertiefen.

I. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Erscheinungen von einem Weltganzen

Kant formuliert nochmals klar und knapp den Grund, warum die Idee der absoluten Vollständigkeit lediglich

ein regulatives Prinzip für unsere Erforschung der Erscheinungen ergibt; nämlich die Regel, immer weiter fortzuschreiten. Der Grund ist dieser: eine Erfahrung von einer „unbedingten" Bedingung (die zugleich eine „absolute Grenze" unserer Forschung wäre), ist nicht möglich, denn es kann keine Wahrnehmung eines bloßen „Nichts", einer absoluten „Leere" geben.

Somit ist jede Bedingung als ihrerseits empirisch bedingt anzusehen, und es ergibt sich daraus die Regel, daß ich stets nach einem weiter zurückliegenden Glied der Reihe zu fragen habe, „es mag mir dieses nun durch die Erfahrung bekannt werden oder nicht" (S. 419).

Es ist nun bezüglich der ersten Antinomie zu entscheiden, ob der Rückgang zu der unbedingten Größe des Weltganzen (der Zeit und dem Raum nach) als ein „Rückgang ins Unendliche" (in infinitum) oder nur als ein „unbestimmter fortgesetzter Regressus" (in indefinitum) anzusehen ist.

Würde ich das erstere behaupten, so würde ich die Reihe der Glieder vor ihrer tatsächlichen Feststellung in Gedanken vorwegnehmen und sie so groß vorstellen, daß keine empirische Forschung[1] sie je durchmessen könnte. Zu dieser Annahme bin ich aber nicht berechtigt, weil mir jene Reihe ihrer Totalität nach durch keine Anschauung gegeben ist. Wir können deshalb von der Weltgröße nicht einen regressus (Rückgang) in infinitum behaupten, sondern nur einen solchen in indefinitum, womit nur gesagt ist, daß wir nie eine absolute Grenze annehmen sollen, wie

[1] Kant sagt dafür „Synthesis" (S. 420 Z. 8), weil darin das Wesen aller Verstandestätigkeit, demnach auch aller Forschung besteht.

weit wir auch in unserer Forschung gekommen sind; über die Größe des Objekts (nämlich des Weltganzen) selbst ist damit nichts ausgesagt.

Es gilt also der Satz: Die Welt (als Erscheinung, als Objekt unserer Erfahrungserkenntnis) hat keinen ersten Anfang der Zeit und keine äußerste Grenze dem Raume nach. Wohl aber gilt für ihre Erforschung die Regel, daß wir von einem jeden gegebenen Glied durch eigene Erfahrung oder am Leitfaden der Geschichte oder an der Kette der Wirkungen und ihrer Ursachen jederzeit zu einem noch entfernteren Gliede fortzuschreiten haben. Über die Beschaffenheit der Glieder ist damit noch nichts bestimmt. Es könnte also der Fall sein, daß wir auf ein erstes Menschenpaar kämen, dann wäre aber anzunehmen, daß dieses von Wesen anderer Art abstammte. Wir könnten auch auf Glieder kommen, die für unsere tatsächliche Wahrnehmung zu schwach, bzw. zu klein sind; wir würden sie aber nach Analogie der wirklich wahrgenommenen Glieder uns vorstellen; wir würden sie darum zur „möglichen Erfahrung" rechnen dürfen, zumal wenn wir erwarten dürfen, daß wir sie mit vervollkommneten Hilfsmitteln vielleicht einmal selbst wahrnehmen können.

II. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität eines gegebenen Ganzen in der Anschauung

Wenn mir ein Ganzes in der Anschauung gegeben ist, dann kann ich sagen, daß auch seine Teile (als die Bedingungen des Ganzen) insgesamt mitgegeben sind. Die Teilung, d. h. der Regressus vom Bedingten zu den Bedingungen geht also hier in infinitum. Man ist aber nicht berechtigt, von einem solchen Ganzen, das ins Un-

endliche teilbar ist, zu sagen: es „besteht aus unendlich vielen Teilen" (S. 423, d. h. es sei bereits ins Unendliche geteilt). Denn in der Anschauung des Ganzen ist noch nicht die ganze Teilung enthalten; diese wird erst durch die tatsächliche Zerlegung (Dekomposition) verwirklicht. So ist jeder Raum und darum auch jeder Körper[1] „ins Unendliche teilbar", ohne doch darum aus unendlich vielen Teilen zu bestehen" (S. 423).

Das gilt aber nur, soweit ich den Körper (wie den Raum selbst) als eine in sich ungeteilte (ungegliederte, also kontinuierliche) Größe (quantum continuum) auffasse, in dem die Teile erst durch die Teilung selbst entstehen. Haben wir aber Grund, anzunehmen, daß Körper in sich gegliedert sind, also eine schon in sich geteilte Größe (quantum discretum) ausmachen, wie z. B. die Lebewesen, so ist die Menge der Glieder in ihnen bestimmt, und nur durch Erfahrung können wir feststellen, welches die Zahl der Glieder ist.

Schlußanmerkung zur Auflösung der mathematisch-transzendentalen, und Vorerinnerung zur Auflösung der dynamisch-transzendentalen Ideen

Bei den beiden bis jetzt betrachteten sogenannten mathematischen Antinomien waren alle Glieder gleichartig. Es handelte sich dabei lediglich um die Größe der Reihe; was aber unter der Kategorie der Größe zusammengefaßt wird, gilt als gleichartig.

Bei den zwei folgenden, den dynamischen Antinomien

[1] Somit jede materielle Substanz, wie S. 424 noch besonders betont wird.

kann Ungleichartiges verbunden sein; denn sowohl Ursachen und Wirkungen wie Notwendiges und Zufälliges können ungleichartig sein.

Darin ist nun ein wichtiger Unterschied begründet: Bei den mathematischen Antinomien mußten Thesen wie Antithesen abgewiesen werden; bei den dynamischen bleibt die Möglichkeit, daß die Thesen für die „Dinge an sich", die Antithesen für die „Erscheinungen" gelten.

III. Auflösung der kosmologischen Ideen, von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen

Für die Erfahrungserkenntnis gilt a priori, daß alles, was geschieht, zeitlich vorangehende Ursachen hat, und diese wieder Ursachen und so fort ins Unendliche. Hierbei kommt aber nie eine „absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnisse" heraus. Darum schafft sich die Vernunft in ihrer Tendenz zum Absoluten die Idee einer „freien" Ursache, die nicht wie die Naturursache ihrerseits wieder ihre Ursache hat, sondern spontan (von selbst) anhebt zu wirken.

Auf diese transzendentale Idee der Freiheit gründet sich der Begriff der praktischen Freiheit (Willensfreiheit), die wir bei der sittlichen Beurteilung und beim Verantwortlichmachen voraussetzen.

Kant gibt hier (S. 429) ein paar Definitionen, die wohl zu beachten sind. Er verwendet dabei das Wort „Willkür" in der Bedeutung, die wir mit dem Wort „Willen" verbinden (jedenfalls fehlt bei ihm die Nebenbedeutung des Launenhaften, „Willkürlichen"). Ebenso bedeutet bei ihm „pathologisch" nicht „krankhaft", sondern „leidend",

im Sinne von Wirkungen empfangend, beeinflußt. Bei „Bewegursachen der Sinnlichkeit" ist nicht nur an sogenannte sinnliche Triebe zu denken, wie Durst, Hunger, Geschlechtstrieb, sondern auch an sogenannte geistige, wie Macht-, Ehr-, Wissenstrieb. Zur Sinnlichkeit in praktischer Bedeutung gehören bei Kant alle Triebe und Begehrungen, die ohne unser Zutun („unwillkürlich") sich in uns regen, mag ihr Ziel ein materielles (sinnliches) oder ein geistiges sein. Der „Sinnlichkeit" steht gegenüber das eigentliche „Wollen" (hier „Willkür" genannt), das wir als vom Ich ausgehend erleben und für das wir uns verantwortlich wissen.

Ist ein Wille (arbitrium) durch die sinnlichen Antriebe (d. h. „pathologisch") genötigt („necessitiert"), so heißt er tierisch (brutum); ist er durch sinnliche Antriebe zwar beeinflußt („affiziert"), aber wohnt ihm dabei ein Vermögen inne, sich auch unabhängig von diesen Antrieben zu entscheiden, so ist er frei.

Herrschte nur die Naturkausalität, so gäbe es keinen „freien" Willen in dieser (praktisch-sittlichen) Bedeutung. Man könnte dann auch nicht sinnvoll sagen, etwas hätte geschehen sollen, was nicht geschehen ist, denn alles Geschehen wäre ja notwendig.

Die Frage der Freiheit ist eine erkenntnistheoretische („transzendentale"); sie „ficht" zwar die Psychologie „an" (sie berührt sie), weil auch in psychologischem Sinn von Freiheit geredet werden kann und diese psychologische Freiheit von der praktischen unterschieden werden muß. Aber die Frage selbst ist darum nicht psychologisch (oder wie Kant sagt: physiologisch), weil die Psychologie als Naturwissenschaft des im „inneren Sinn" Gegebenen die

ausnahmslose Geltung der Naturkausalität a priori vorausetzen muß. Für die psychologische Betrachtung ist also die Frage von vornherein entschieden: sie muß die transzendentale (indeterministische) Freiheit und darum auch die auf ihr beruhende „praktische" ablehnen; sie kann von Freiheit nur in dem deterministischen Sinn reden, der mit der Geltung der Naturkausalität vereinbar ist.

Und hier zeigt sich wieder die große Bedeutung der schon in der „Ästhetik" vollzogenen Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung". „Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst: so ist Freiheit nicht zu retten" (S. 431). Das heißt: wäre unsere Erfahrungserkenntnis (die sich für Kant im wesentlichen mit Naturwissenschaft und Psychologie deckt) Erkenntnis der Wirklichkeit an sich, ergründete sie diese vollständig und in allen ihren Tiefen, dann wären wir nur Naturwesen, und für praktisch-sittliche Freiheit wäre nirgends eine Stelle; denn alles Geschehen, auch die Willensentscheidungen wären restlos nach der Naturkausalität zu erklären; sie wären alle naturnotwendig; denn der „durchgängige" Zusammenhang aller Erscheinungen in einem Kontext [wörtlich: dem einen Gewebe] der Natur ist ein unnachläßliches [ausnahmslos geltendes] Gesetz. Dieses würde „alle Freiheit notwendig umstürzen", wenn man „an der Realität der Erscheinungen" hartnäckig festhalten wollte; das heißt: wenn man die Erscheinungen für Realitäten im Sinne von „Dingen an sich" erklären wollte. Wenn sie aber bloße Vorstellungen sind, so müssen sie doch „noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind". Solche „Gründe" oder „intelligible Ursachen werden in Ansehung ihrer Wirksamkeit nicht durch Erscheinungen bestimmt. Aber

ihre Wirkungen gehören zu den Erscheinungen und können mit anderen Erscheinungen nach dem Gesetz der Naturkausalität verknüpft werden". Also für die naturwissenschaftlich-psychologische Betrachtung erscheint auch der Willensakt als ursächlich bedingt, insofern als notwendig („determiniert"), aber in Hinsicht auf seine intelligible Ursache als frei; da dies „Intelligible" in uns (gleichsam das „Ich an sich") selbst als eine freie Ursache anzusehen ist.

Kant gibt selbst zu, daß diese Unterscheidung, „wenn sie ganz abstrakt vorgetragen wird, äußerst subtil [spitzfindig] und dunkel scheinen muß", er verspricht aber, daß sie sich „in der Anwendung" aufklären werde.

Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit

Diese Aufklärung wird sofort in Angriff genommen. Den Erscheinungen muß ein „Ding an sich", etwas „Intelligibles", ein „transzendentaler Gegenstand" zugrunde liegen. Es „hindert" uns „nichts", „daß wir diesem transzendentalen Gegenstand außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht[1] auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird".

Es handelt sich hier wohl um einen doppelten Kausalbegriff, den der Sukzessionskausalität und den der dynamischen Kausalität. Der schematisierte Kausalbegriff, der für Kant zum a priori der Erfahrung gehört, besagt ja nichts

[1] Wir würden heute dieses „nicht" in der Sprache weglassen.

weiter als die regelmäßige Folge der Erscheinungen (vgl. S. 180). Davon, daß die eine Erscheinung durch die andere im eigentlichen Sinn bewirkt, d. h. erzeugt, ins Dasein gerufen wird, davon ist keine Rede. Wohl aber könnten Erscheinungen in dieser Weise durch die „Handlung" eines „Dinges an sich" (S. 432 Mitte) erzeugt werden, dem letzteren könnte man dynamische Kausalität beilegen, die Sukzessionskausalität ist auf das Intelligible ja schon deshalb nicht anwendbar, weil es nicht unter der Zeitform steht, hier also das Schema für die Anwendung der Kausalkategorie: Die regelmäßige „Sukzession des Mannigfaltigen" (S. 147 Z. 3) fehlt. Es wäre aber denkbar, daß solche kraft dynamischer Kausalität vom Ding an sich erzeugten Erscheinungen sich doch in eine gewisse regelmäßige Folge von Erscheinungen einordnen und so auch zugleich psychologisch nach Naturkausalität erklären ließen.

Da nun jede Ursache einen „Charakter", d. h. ein Gesetz ihrer Kausalität hat, so würden wir einem „Subjekt der Sinnenwelt", d. h. einem Ich, das zugleich im inneren Sinn „erscheint", 1. einen empirischen Charakter, mit dem es erscheint, 2. einen intelligiblen Charakter als „Ding an sich" (bzw. „Ich an sich") beilegen, womit das Gesetz seiner dynamischen Kausalität gemeint wäre.

Von dem „Ich an sich" und seinem intelligiblen Charakter würden wir keine Anschauung haben, wir würden sie also nie unmittelbar kennenlernen, aber wir würden den intelligiblen Charakter doch dem empirischen entsprechend denken dürfen, weil der letztere als die Erscheinung der ersteren anzusehen wäre.

Die naturwissenschaftlich-psychologische Betrachtung

hätte nur den empirischen Charakter zu berücksichtigen und aus ihm alle Willensentscheidungen zu erklären; der intelligible Charakter wäre für sie gleichsam nicht vorhanden. Es bliebe aber noch Raum für eine andere Betrachtung, wie sie der sittlichen Beurteilung der Menschen und ihrer Handlungen zugrunde liegt. Sie richtet sich auf das „Ich an sich" als „tätiges Wesen" (S. 434 Z. 15) und das Gesetz seiner Tätigkeit, d. h. den „intelligiblen Charakter". Da dieser nicht „Erscheinung" (Phänomenon), sondern als dem „Ding an sich" zugehörig „Noumenon" ist, so haben wir davon keine „Erkenntnis", sondern nur einen „allgemeinen Begriff" (S. 434 Z. 8), aber wir können doch soviel sagen, daß das „Ich an sich" und sein „intelligibler Charakter" als nicht der Zeit und der Erscheinungswelt angehörig „von aller Naturnotwendigkeit . . . unabhängig und frei ist" und „daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfängt", daß es also eine erste, absolute Ursache darstellt, deren Wirksamkeit nicht ihrerseits durch zeitlich vorangehende Ursachen bedingt ist, da es ja der zeitlosen, intelligiblen Sphäre angehört.

Kants Behandlung der dritten Antinomie läuft also darauf hinaus, zu zeigen, daß sowohl die Thesis, welche die indeterministische Freiheit bejaht, wie die Antithesis, welche sie verneint und nur die Naturkausalität als gültig anerkennt, recht haben können, die erste für das Ding an sich, die zweite für die Erscheinungen. Er will also Indeterminismus und Determinismus versöhnen durch den Nachweis, daß dieselbe Handlung je nach der Betrachtungsweise sowohl als frei wie als naturnotwendig (d. i. unfrei) angesehen werden kann.

Kant hat es für nötig gehalten, nochmals eine ausführlichere Erläuterung seiner Lösung des Freiheitsproblems zu geben. Er schärft ein, daß die Anerkennung der indeterministischen Freiheit des intelligiblen Charakters ja nicht als eine Durchbrechung der Naturkausalität aufgefaßt werde. Wir dürfen nicht der „Täuschung des transzendentalen Realismus nachgeben", d. h. wir dürfen nicht eine transzendente Realität, ein „Ding an sich" als unbedingte Ursache in die Reihe der empirischen Bedingungen hineinsetzen. Denn dann „bleibt weder Natur noch Freiheit übrig"; das erstere nicht, weil in der Natur keine „unbedingte Bedingung" eine Stelle hat; das zweite nicht, weil dann doch jene intelligible Ursache zur Naturursache gemacht werden soll.

Man muß sich also davor hüten, die zwei Kausalitäten zu vermischen; dagegen muß versucht werden dieselbe Handlung unter dem Gesichtspunkt dieser beiden Kausalitäten, der empirischen und der intelligiblen[1], zu betrachten. Dies glaubt Kant dadurch zu erreichen, daß er die empirische Kausalität als Wirkung der intelligiblen ansieht (S. 436 Z. 14 ff.). Da das „Gesetz der Kausalität", d. h. die besondere Art des ursächlichen Zusammenhangs von ihm als „Charakter" bezeichnet wird (S. 432 Z. 3 von unten),

[1] Wir haben sie oben S. 195 durch die Ausdrücke Sukzessionskausalität und dynamische Kausalität zu erläutern versucht, weil dies dem Sinn der Kantschen Unterscheidung entspricht. Diese Ausdrücke verwendet freilich Kant nicht, ja er bezieht das Wort „dynamisch" auf die Naturkausalität (vgl. S. 442), also auf die Sukzessionskausalität.

so kann er diesen Gedanken auch so ausdrücken, daß er den intelligiblen Charakter als die Ursache des empirischen bezeichnet. Da das „Intelligible" dem Bereich des „Dings an sich", nicht dem der Erscheinung angehört, so wird der intelligible Charakter nicht als die empirische, sondern als die „transzendentale" Ursache des empirischen bezeichnet.

Dieser Gedanke, daß der empirische Charakter vom intelligiblen verursacht ist, wird in mehrfachen Wendungen wiederholt; vgl. S. 440 Z. 5 f. von unten, S. 441 Z. 5 ff. von unten, S. 444 Mitte. Natürlich ist dies Ursachverhältnis nicht das zeitlich-empirische, wie es zwischen Erscheinungen gedacht wird, sondern es ist ein zeitloses, wie man es überhaupt zwischen Ding an sich und Erscheinung annehmen kann. Deshalb wird einmal (S. 442 Mitte) der empirische Charakter auch als das „sinnliche Schema" des intelligiblen bezeichnet. Der Ausdruck „Schema" ist deshalb am Platze, weil der „Charakter" ja eine „Regel" des Verhaltens ist und auch das „Schema" die Vorstellung von einem „allgemeinen Verfahren", etwas rein Begriffliches (Intelligibles) zu versinnlichen hat (S. 144 Mitte).

Wenn nun aber der empirische Charakter zum intelligiblen sich verhält wie Schema zum Begriff oder Erscheinung zum Ding an sich, so muß die Frage sich aufdrängen, ob dann nicht allen Erscheinungen ein intelligibler Charakter und weiterhin „Freiheit" zugeschrieben werden müsse. Auch Kant hat augenscheinlich dies Bedenken erwogen. Er räumt ein, daß „empirischer Charakter" wie beim Menschen so auch bei „allen anderen Naturdingen" vorliege. Den Satz, daß diesem auch allent-

halben ein „intelligibler" entspreche, hat er nicht ausgesprochen, er folgt aber aus seinen Grundgedanken[1]. Daß er ihn wegläßt, hat wohl darin seinen Grund, daß es Kant hier gerade darauf ankommt, den Unterschied zwischen dem Menschen und „allen anderen Naturdingen" hervorzuheben: „Bei der leblosen oder bloß tierisch-belebten Natur finden wir keinen Grund, irgendein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken" (S. 437 unten). Der Mensch allein ist sich „in Ansehung gewisser Vermögen [nämlich: Verstand und Vernunft] ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung derselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann" (S. 438 Z. 2 ff.). Wie das Folgende zeigt, kommt hier für unser Freiheitsproblem besonders das Vermögen in Betracht, das Kant in seinen ethischen Schriften als „praktische Vernunft" bezeichnet hat. Diese folgt nicht der Ordnung der Dinge, wie sie in der Erscheinungswelt, also der Natur gegeben ist, sondern macht sich „mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen" (S. 439 Z. 7 f.). Aus diesen Ideen (z. B. der Gerechtigkeit, der Wahrhaftigkeit) tönen uns „Imperative" entgegen, sie legen uns ein „Sollen" auf (S. 438 Z. 12 ff.). Dies Sollen aber bedeutet eine „Art von Notwendigkeit, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt"; es hat auch für den, der „bloß den Lauf der Natur vor Augen hat",

[1] Daß z. B. verschiedene Stoffe wie Eisen, ungelöschter Kalk, Zucker auf Begießen mit Wasser anders reagieren, daraus schließen wir auf einen verschiedenen „empirischen Charakter". Beruht aber „Erscheinung" überhaupt auf einem „Intelligiblen", einem „Ding an sich", so muß dem verschiedenen empirischen Charakter auch ein verschiedener intelligibler entsprechen.

also den Naturforscher und Psychologen, „ganz und gar keine Bedeutung". Die moralische Notwendigkeit des Sollens ist eben eine wesenhaft andere als die Naturnotwendigkeit, und die ethischen Normen, die Sittengesetze, sind keine Naturgesetze.

Dies Vermögen der praktischen Vernunft ist es also, das den Menschen von allen anderen Naturwesen unterscheidet, und das uns die Berechtigung gibt, ihm Freiheit im Sinne einer „völligen Spontaneität", einer „unbedingten" Kausalität zuzuschreiben.

Nun ist aber der Mensch bezüglich dieses Vernunftvermögens für seine Erkenntnis „ein bloß intelligibler Gegenstand" (S. 438 Z. 2); er erkennt sich insofern nicht als Erscheinung vermittels des inneren Sinns, sondern „durch bloße Apperzeption" (S. 437 Z. 3 von unten).

Dagegen erheben sich nun neue Bedenken. Zunächst dieses! Es ist eine Grundlehre Kants, daß alle Erkenntnis aus Begriff und Anschauung besteht, daß also Verstand und Sinnlichkeit in ihr zusammenwirken. Hier wird nun eine Erkenntnis behauptet, die lediglich auf dem Verstand (dessen Kern ja die „Apperzeption" ist) beruhen soll[1]. Im Sinne des Kantschen Systems wäre darauf zu antworten, daß dieses Selbsterfassen des vernünftigen Ichs durch bloße Apperzeption keine „Erkenntnis" im Sinne der Natur- und psychologischen Erkenntnis ist. Sie ist nur ein allgemeiner Gedanke; es fehlt ihr jede Bestimmtheit. Darum bleibt die indeterministische Freiheit als absolute Spontaneität im Grunde doch etwas Geheimnisvolles.

[1] Dieselbe Schwierigkeit besteht übrigens für manche Ausführungen zur Kritik der rationalen Psychologie; vgl. oben S. 158 f.

Auf die Frage: warum hat die Vernunft die Erscheinungen durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt, „ist keine Antwort möglich" (S. 444, Mitte).

Wir dürfen zwar behaupten, daß die (praktische) Vernunft, als „intelligible Ursache" die Handlungen „frei", d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig, bestimmt und auf solche Art die sinnlich-unbedingte Bedingung der Erscheinungen sein könne"; aber die Frage: „warum der intelligible Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe", überschreitet weit alles Vermögen unserer Vernunft" (S. 444 unten).

Im Einklang damit betont auch Kant, daß er mit seiner ganzen Erörterung des Freiheitsproblems „nicht die Wirklichkeit" der (indeterministischen) Freiheit, ja nicht einmal deren „Möglichkeit" habe beweisen wollen.

Dies letztere Zugeständnis könnte freilich die Frage hervorrufen: war dann nicht die ganze Erörterung zwecklos? Indessen ist hier nicht die logische Möglichkeit, sondern die empirische, d. h. die Möglichkeit als „Realgrund" (S. 445 Z. 12 von unten) innerhalb der Erfahrung gemeint; denn für diese Möglichkeit gilt ja der Grundsatz: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich" (S. 202). Da aber die Freiheit als intelligibles (transzendentales) Vermögen etwas Zeitloses sein soll, so ist sie in diesem (empirischen) Sinn nicht möglich. Wohl aber ist sie nach Kant logisch möglich; sie fügt sich (wie er meint) widerspruchsfrei in sein System ein; „daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige,

was wir leisten konnten und woran es uns auch einzig und allein gelegen war".

Es ist aber die Frage, ob Kant auch nur dieses bescheidene Ziel erreicht hat. Damit kommen wir auf ein zweites Bedenken gegen seinen Lösungsversuch des Freiheitsproblems. Wir erinnern uns, der Grundgedanke war: der empirische Charakter (aus dem wir das ganze Verhalten des Menschen psychologisch erklären können; vgl. das Beispiel S. 443) ist selbst Wirkung oder Erscheinung (bzw. „Schema") des intelligiblen. Nunmehr haben wir aber inzwischen gehört, daß dem Menschen bzw. seinem intelligiblen Charakter nur insofern „Freiheit" beigelegt wird, als er „praktische Vernunft" besitzt, also das Vermögen, durch Ideen des Seinsollenden, unabhängig von sinnlichen Antrieben bestimmt zu werden. Nun besitzt aber der Mensch doch zweifellos auch das Vermögen, von diesen Antrieben, ferner „von schlechter Erziehung, übler Gesellschaft" (S. 443 Z. 10) usw. bestimmt zu werden. Und auch die Art, wie er auf solche Einflüsse reagiert, werden wir doch zu seinem empirischen Charakter rechnen. Ist dies aber richtig, so kann der empirische Charakter nicht schlechthin auf den intelligiblen, sofern diesem Freiheit zukommt, zurückgeführt werden. Denn frei ist ja nur die praktische Vernunft. Aber gewisse Bestandteile des empirischen Charakters, wie z. B. „die Bösartigkeit eines vor Beschämung unempfindlichen Naturells" (S. 443 Z. 12), können doch nicht wohl als „Erscheinung" oder Schema der praktischen Vernunft aufgefaßt werden[1].

[1] Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, daß von der (praktischen) Vernunft gesagt wird, daß sie ein „bloß intelligibler Gegenstand" sei (S. 438 Z. 2 f.) (also nicht erscheine) vgl. S. 442 Z. 9.

Es liegt hier die Ausflucht nahe, daß der empirische Charakter nicht ganz, sondern nur teilweise auf den intelligiblen und seine Freiheit (die Vernunft) zurückzuführen sei. Dieser Gedanke wird auch nahegelegt durch die Bemerkung Kants in der Anmerkung S. 440f.: „Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wieviel aber davon (!) reine Wirkung der Freiheit, wieviel der bloßen Natur . . . zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten."

Indessen diese Stelle scheint uns nicht vereinbar mit jenen anderen, an denen der empirische Charakter schlechthin als Wirkung des intelligiblen bezeichnet wird (vgl. oben S. 196 f.), besonders nicht mit der ausdrücklichen Versicherung S. 443, daß „die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloß wie Konkurrenz [mit den sinnlichen Triebfedern], sondern an sich selbst als vollständig" angesehen werde.

Mit dem Aufweis dieser Unstimmigkeit bei Kant selbst erreicht unsere Erläuterung den Punkt, wo sie in Kritik übergehen müßte. Jedoch liegt es außerhalb der Aufgabe, die wir uns hier gestellt haben, Kritik an Kant zu üben. Die Bedenken gegen seinen Versuch, das Freiheitsproblem zu lösen, habe ich in meinem Buch über „Kants Ethik" (Leipzig 1904, Veit und Comp.) näher erörtert. Eine eingehende Behandlung des Problems selbst enthält meine Schrift „Das Problem der Willensfreiheit" (Göttingen 1918 2. Aufl., Vandenhoeck und Ruprecht); einen Versuch, es in neuer Weise zu lösen, meine „Sittenlehre" S. 106 ff. (Leipzig 1920, Quelle und Meyer).

IV. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Dasein nach überhaupt

Kant zeigt vor allem, wodurch sich diese Antinomie von der vorhergehenden unterscheidet. Dort handelt es sich um die Frage, ob wir eine unbedingte Kausalität, hier darum, ob wir die unbedingte Existenz einer Substanz annehmen dürfen. Auch hier will Kant das unbedingte Dasein eines Wesens nicht beweisen, nicht einmal seine (reale) „Möglichkeit" innerhalb der Erfahrung dartun (S. 443). Hätte man es mit „zufälligen Dingen" (S. 449 Z. 5) an sich zu tun, so müßte man sie schließlich auf ein unbedingt notwendiges Wesen zurückführen. Da unsere Erkenntnis auf Erscheinungen, also „bloße Vorstellungen" beschränkt ist, „deren Zufälligkeit selbst nur Phänomen ist", so dürfen wir beim Zurückgehen die Reihe des empirisch Bedingten und damit Zufälligen nicht verlassen. Nur das will Kant zeigen, „daß die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer (empirischen) Bedingungen ganz wohl mit der willkürlichen [d. h. auf unserem Willen beruhenden] Voraussetzung einer notwendigen, ob zwar bloß intelligiblen Bedingung zusammen bestehen könne".

Also auch bei der vierten Antinomie kann, wie bei der dritten, sowohl die Thesis wie die Antithesis wahr sein: jene in bezug auf das „Intelligible", das „Ding an sich", diese in bezug auf das Sensible (Empirische) der Erscheinungswelt.

Eine Anwendung der Thesis deutet Kant an (S. 449 Z. 4 von unten). Ein Zweck kann als etwas „unbedingt Notwendiges" von uns angesehen werden.

Solange eine Idee nur auf die absolute Totalität der sinnlichen Bedingungen geht, ist sie noch kosmologisch; wenn sie aber auf ein „Unbedingtes außerhalb der Sinnenwelt" zielt, wird sie „transzendent". Dies ist in der Thesis der vierten Antinomie der Fall, sofern hier ein „unbedingt notwendiges" Wesen als Ding an sich behauptet wird (S. 450 Z. 7 von unten).

In der Thesis der dritten Antinomie gehört das „Ding selbst" (nämlich der Mensch als freie Ursache) in die Reihe der (erscheinenden) Bedingungen, „und nur seine Kausalität wurde als intelligibel gedacht". Dagegen wird „das notwendige Wesen ganz außer der Reihe der Sinnenwelt (als ens extramundanum [außerweltliches Wesen]) und bloß intelligibel gedacht werden" müssen (S. 477 Mitte).

Der Begriff eines solchen „schlechthin notwendigen Wesens" soll nun im folgenden „Hauptstück", das die Kritik der rationalen Theologie enthält, näher untersucht werden.

Drittes Hauptstück. Das Ideal der reinen Vernunft

Erster Abschnitt. Von dem Ideal überhaupt

Die Verstandesbegriffe (Kategorien) können auf Erscheinungen angewendet und so konkret dargestellt werden. Bei Vernunftbegriffen (Ideen) ist dies nicht möglich, weil sie auf eine (absolute) Vollständigkeit zielen, die in den Erscheinungen (also empirisch) nie gegeben ist. Noch weniger ist dies möglich bei den Idealen, die

ein „einzelnes durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding" bezeichnen (S. 452 Mitte).

Man kann von der „Idee" der vollkommenen Menschheit reden, wenn man lediglich deren „wesentliche" Eigenschaften in einer ihren Zwecken entsprechenden Vollkommenheit denkt. Denkt man sie sich aber „durchgängig" bestimmt, so würde dies als „Ideal" zu bezeichnen sein (obwohl Plato auch dafür „Idee" sagt).

Die menschlichen Ideen und Ideale haben zwar nicht „schöpferische" Kraft, d. h. sie bringen nicht einfach das von ihnen Bezeichnete hervor, aber sie haben „praktische" Kraft; sie können als „regulative Prinzipien" uns bei unserem Handeln leiten.

Hierher gehören die moralischen Begriffe. Sie sind „nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt" (S. 452 Z. 2f. von unten)[1]. Aber in ihnen setzt die Vernunft unserer gesetzlosen Freiheit Schranken. Z. B. indem die Vernunft die Idee der Gerechtigkeit erzeugt, schränkt sie unsere Freiheit derart ein, daß sie „mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann" (S. 276). So sind Tugend und Weisheit, vollkommen gedacht, Ideen. Der „Weise" aber im Sinne der Stoiker als ein durch die Idee der Weisheit völlig bestimmtes Einzelwesen (Individuum) ist ein Ideal. Solche Ideale sind zwar nichts Wirkliches und sie können nicht in der Erscheinung (auch nicht in einem Roman) dargestellt werden, aber sie bilden „ein

[1] In diesem Punkte hat Kant später anders gedacht. In seiner „Kritik der praktischen Vernunft" sucht er darzutun, „daß reine Vernunft praktisch sein, d. h. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne" (Reclam S. 51).

unentbehrliches Richtmaß der Vernunft", sie sind das Urbild, „womit wir uns vergleichen, beurteilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können" (S. 453).

Von diesen Idealen der Vernunft, die wir nur rein begrifflich (unanschaulich) denken können, unterscheidet Kant Ideale der Einbildungskraft.

Man denke sich verschiedene — nicht allzu unähnliche — Gesichter auf dieselbe Stelle gezeichnet, so wird sich eine „im Mittel [in der Mitte] verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung ergeben, deren Regel sich nicht angeben läßt". Solche Ideale der Einbildungskraft oder Sinnlichkeit behaupten „Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben". Von ihnen ist hier nicht die Rede. Die Ideale der Vernunft zielen auf Gegenstände, die nach Prinzipien durchgängig bestimmbar sein sollen (S. 454 oben).

Zweiter Abschnitt. Von dem transzendentalen Ideal (Prototypon[1] transcendentale)

Um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles überhaupt Mögliche erkennen, um es dadurch entweder bejahend oder verneinend zu bestimmen (S. 455 Mitte). Wir brauchen also zu einer vollständigen Erkenntnis auch nur eines Dings gleichsam den Inbegriff aller möglichen Prädikate der Dinge. Das ist aber die Idee von einem All der Realität. Denken wir uns nun ein einzelnes Wesen, ein „Ding an sich", das von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten „eines, nämlich das, was zum Sein schlechthin gehört", besitzt, so ist dies

[1] Urbild.

„das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist", weil nur in diesem Fall eine allgemeine Idee, als nur in einem Individuum existierend, gedacht wird (S. 457 Z. 6ff. von unten; vgl. S. 452 das Ideal ist die Idee in individuo).

Man darf diese transzendentale Erwägung über die vollständige Erkenntnis von Gegenständen durch Beziehung auf das All der Realität nicht verwechseln mit dem einfachen logischen Satz, daß jedem Begriff von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten nur eines zukommen könne. Hierbei ist von allem Inhalt der Erkenntnis, also auch von aller Erkenntnis von Gegenständen, abgesehen (S. 454 Mitte).

Indem wir aber das transzendentale Ideal bei der vollständigen Bestimmung beliebiger Gegenstände heranziehen, verfahren wir ähnlich wie im disjunktiven Vernunftschluß. Indem wir an alle möglichen anschaulichen Gegebenheiten („Realitäten" [1]) denken, ergeben sich uns Obersätze disjunktiver Schlüsse [2] wie: Ein vollständig zu bestimmender (vollständig zu erkennender) Gegenstand hat entweder das Prädikat der Farbe (des Gewichts, der Temperatur usw.) oder nicht; er ist entweder belebt oder unbelebt usw.

Das Ideal, der Inbegriff aller Realität, erscheint so als das „Urbild", die einzelnen Dinge als „mangelhafte

[1] „Realität ist im reinen Verstandesbegriff das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert" (S. 146 Z. 5 f.; vgl. S. 461 Z. 9 f.).

[2] Disjunktive Schlüsse sind solche, in denen der Obersatz ein disjunktives Urteil ist: nach dem Schema A ist entweder B oder C (oder D usw.).

Kopien" (S. 458 unten), als bloße Einschränkungen jener allbefassenden höchsten Realität. Deshalb bezeichnet man jenes Ideal auch als das Urwesen, das „höchste Wesen" oder das „Wesen aller Wesen". Da man es nicht als ein bloßes Aggregat (äußerliche Zusammenfügung) abgeleiteter Wesen ansehen kann, so wird man es als „einfach" sich denken und in ihm nicht sowohl den „Inbegriff" als vielmehr den „Grund" der übrigen Wirklichkeit (auch unserer Sinnlichkeit[1] mit all ihren Erscheinungen) erblicken.

Bis jetzt ist aber dieses Ideal der Vernunft, das Wesen aller Wesen bloß gedacht: „hypostasieren" wir es, d. h. denken wir es als wirkliches Wesen, so denken wir damit — Gott.

Diese Hypostasierung und sogar Personifizierung (S. 462 Anm.) mag uns noch so natürlich und geläufig sein: sie ist deshalb noch nicht berechtigt.

Wie kommen wir zu ihr? Jeder uns bekannte Gegenstand ist uns immer nur im „Kontext" (Zusammenhang) der Erfahrung gegeben; der „Inbegriff aller empirischen Realität" (d. h. die ganze Erfahrung) ist insofern „Bedingung seiner Möglichkeit" (d. h. ohne die Erfahrung überhaupt würden wir auch die einzelnen Dinge nicht kennenlernen). Was so für die Erfahrungsdinge (die Erscheinungen) gilt, daß sie den Inbegriff aller (empirischen) Realität voraussetzen, das übertragen wir durch eine „natürliche Illusion" auf alle Dinge überhaupt, also auch die

[1] Warum diese als „Ingredienz" (Zutat, Eigentümlichkeit) zu diesem höchsten Wesen nicht gehören kann, hat Kant nicht begründet. Vermutlich würde dies zu der Gleichsetzung dieser Vernunftidee mit Gott nicht passen.

Dinge an sich, und denken als ihre Voraussetzung, ihren Grund, den Inbegriff aller Realität, das Wesen aller Wesen, Gott. Dabei wird noch übersehen, daß uns der Inbegriff der Erfahrung nie in seiner Totalität (als „kollektive Einheit") gegeben ist, sondern nur in seinen Teilen (als „distributive Einheit"); es wird ferner diese — aus den einzelnen Erfahrungsdingen bestehende — kollektive Einheit mit einem einzelnen einfachen Ding verwechselt und dies schließlich noch als ein „Ding an sich" ja als eine Intelligenz aufgefaßt (S. 462 oben und Anm.).

Dritter Abschnitt. Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen

Daß man das „Wesen aller Wesen" für wirklich hält, dazu bestimmt vor allem das Bedürfnis, zu dem gegebenen Bedingten ein Unbedingtes zu suchen, das notwendigerweise existiert. Das Wesen von höchster Realität scheint am meisten geeignet, mit dem unbedingt-notwendigen Wesen gleichgesetzt zu werden, da es als Inbegriff aller Realität „die zureichende Bedingung zu allem anderen ist" (S. 464 Z. 8 von unten). So schließt man, das höchste Wesen sei nicht bloß Ideal, sondern müsse notwendigerweise existieren.

Indessen gegen diesen Gedankengang ist einzuwenden, daß auch Wesen, deren Realität eingeschränkt ist, doch unbedingt notwendig existieren könnten.

Freilich wird der „gemeine Menschensinn" stets dazu neigen, dem unbedingt Notwendigen nicht nur die „oberste" (erste), sondern auch die „höchste" (allgenugsame) Rau-

salität beizulegen (S. 466 unten); also nicht eine Vielheit von beschränkten Wesen als unbedingt notwendig existierend und als erste Ursachen der empirischen Wirklichkeit anzusehen, sondern ein einziges, das dann zugleich als das allerrealste aufgefaßt wird. Dieses natürliche Bedürfnis nach einem einzigen höchsten Wesen verrät sich auch darin, daß selbst bei Völkern, die viele Götter verehren, meist ein Gott als der höchste gilt. Dieser wird dann in der Regel auch als das Wesen angesehen, „das den praktischen (sittlichen) Gesetzen Wirkung und Nachdruck" gibt (vgl. S. 386).

Den Beweis für das Dasein Gottes hat man in dreifacher Form zu führen gesucht: man schloß erstens ganz a priori von dem Begriff Gottes auf seine Existenz (ontologischer Beweis); zweitens von irgendeinem beliebigen Dasein auf die Existenz Gottes als des unbedingt notwendigen Wesens (kosmologischer Beweis); drittens von „der besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt" (nämlich ihrer Zweckmäßigkeit) auf Gott als ihren Urheber (physiko-theologischer oder teleologischer Beweis).

Kant will zeigen, daß in dem zweiten und dritten Beweis insgeheim der „ontologische" mitwirkt (den er als aprioriischen auch den „transzendentalen" nennt). Mit seiner Prüfung beginnt er darum.

Vierter Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes

Von einem „absolut notwendigen Wesen" hat man viel geredet, man hat sich aber nicht klargemacht, „ob wir uns durch diesen Begriff überall [überhaupt] etwas

denken oder nicht" (S. 468 Z. 7 f. von unten). Es könnte ja auch ein leeres Wort sein. Denn um etwas als „notwendig" einzusehen, bedürfen wir immer der Bedingungen, durch die es notwendig ist. Durch das Wort „unbedingt" weist man alle Bedingungen ab: bleibt dann noch etwas „notwendig"?

Die Beispiele, die man für „schlechthin" (d. i. unbedingt) Notwendiges beigebracht hat, sind lediglich Urteile (so z. B. mathematische Sätze). Aber „die unbedingte Notwendigkeit der Urteile ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen" (S. 469). Der Satz, daß ein Dreieck notwendig drei Winkel habe, sagt nicht, daß die drei Winkel — das sind hier die „Sachen" — unbedingt notwendig existieren, sondern nur, daß sie da sind unter der Bedingung, daß das Dreieck existiert.

Zum Wesen des Dreiecks gehören nicht bloß drei Ecken und Seiten, sondern auch drei Winkel. Diese Wesensnotwendigkeit hat man mit einer Daseinsnotwendigkeit verwechselt. Man hat sich nun im Begriff des Unbedingtnotwendigen etwas gedacht, dem das Dasein notwendig zukommen solle; zu dessen Wesen es also notwendig gehöre, auch zu existieren. Indessen ist die Existenz nie eine denknotwendige Eigenschaft, und es entsteht nie ein logischer (innerer) Widerspruch, wenn ich sie verneine (S. 470).

Man behauptet, allein das allerrealste Wesen dürfe nicht als nichtexistierend gedacht werden; in seinem Begriff sei schon das Dasein enthalten, und wenn man es verneine, entstehe ein innerer Widerspruch.

Aber man verwechselt dabei „Realität" mit „Existenz". Realität drückt das Was?, das Wesen dessen aus, das

ich denke („setze" S. 471 unten). Was immer ich aber auch denke: es bleibt stets die Frage, ob es auch existiert; denn wenn der Gedanke an etwas existiert, so existiert deshalb noch nicht das Ding, das ich meine. Wenn ich von ihm Existenz aussage, so ist das immer ein synthetisches Urteil. Verneine ich die Existenz, so entsteht also nie ein innerer Widerspruch. Ein solcher entsteht nur in analytischen Urteilen, wenn ich ein Prädikat verneine, das schon im Subjekt liegt.

Was ich als den Inhalt oder das Wesen Gottes denke, wird dadurch nicht im mindesten vermehrt, daß ich urteile: Gott ist. Eben darum kann das Dasein Gottes auch nicht aus seinem Wesen (seinem Begriff) nach dem Satz des Widerspruchs abgeleitet werden. Es liegt ja gar nicht darin.

Wenn ich also auch den Begriff des allerrealsten Wesens[1] denke, so muß ich doch aus diesem Begriff „herausgehen" (S. 474), um festzustellen, ob dieses Wesen auch existiert. Bei sinnlichen Gegenständen geschieht dies dadurch, daß ich sie wahrnehme oder feststelle, daß sie mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängen (S. 474 Mitte und S. 202 Nr. 2). Aber der Begriff des allerrealsten Wesens ist lediglich ein „Objekt des reinen Denkens", und solchen gegenüber haben wir „ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte", Existenz aber können wir nur durch Erfahrung feststellen.

---

[1] Der Ausdruck „Wesen" hat zwei Bedeutungen: erstens bezeichnet er (wie hier) einen Gegenstand, zweitens (wie im vorigen Satz), das Was (den Inhalt) dieses Gegenstandes.

Die Realitäten aber, die wir im Begriff des allerrealsten Wesens vereinigt denken, sind uns „spezifisch" (ihrer Art nach) nicht gegeben (S. 475 Z. 3).

Fünfter Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes

Der ontologische Beweis schloß von der höchsten Realität auf die absolute Notwendigkeit der Existenz, der kosmologische schließt von der absoluten Notwendigkeit der Existenz auf die höchste Realität. Zu jenem (angeblich) absolut notwendig Existierenden aber gelangt er von der contingentia mundi, d. h. der Zufälligkeit der Welt aus. Er wird also nicht ganz a priori geführt wie der ontologische, sondern geht von dem Gegenstand der Erfahrung, der Welt (Kosmos) aus und schließt aus deren (angeblicher) Zufälligkeit auf das Dasein eines absolut notwendigen Wesens und setzt dieses dann gleich mit dem allerrealsten (oder allerhöchsten) Wesen. Dabei wird vorausgesetzt, „der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität tue dem Begriff der absoluten Notwendigkeit im Dasein völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schließen" (S. 478 Mitte). Daraus ist ersichtlich, daß der ontologische Beweis in diesem kosmologischen tatsächlich enthalten ist als nervus probandi (als Nerv des Beweises)[1].

[1] Die Umkehrung eines Urteils (S. 479 Z. 11) besteht darin, daß das Subjekt zum Prädikat gemacht wird und umgekehrt. Also: „alle schlechthin notwendigen Wesen sind allerrealste Wesen", rein umgekehrt, würde lauten: alle allerrealsten Wesen sind schlechthin notwendige. Wird bei der Umkehrung die Quantität verändert, wie im Kantschen Text, so heißt sie „Umkehrung (conversio) per accidens" (vgl. Kants „Logik" § 52).

Insofern der kosmologische Beweis aber für verschieden vom ontologischen angesehen wird, liegt zugleich ein ignoratio elenchi (eine Verkennung des zu Beweisenden) vor. —

Der S. 482 Mitte erwähnte Albrecht von Haller (1708—1777) war ein im achtzehnten Jahrhundert sehr geschätzter Dichter, dessen Lehrgedicht „Die Alpen" (1729) zuerst Verständnis für deren Großartigkeit weckte. —

Man übersehe nicht die S. 483 oben gegebene Charakterisierung des Wesens der „Vernunft". Es besteht darin, daß wir von unseren Gedanken „Rechenschaft geben können", und zwar aus „objektiven" Gründen, soweit sie gültig sind, aus „subjektiven", soweit dies nicht der Fall ist. Wir müssen dann wenigstens zeigen, wie wir zu unserer (irrigen) Auffassung gelangt sind.

Man kann insofern „Vernunft" in Kürze als das Organ für das objektiv Gültige definieren.

Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transzendentalen Beweisen vom Dasein eines notwendigen Wesens

Der Kern des kosmologischen Beweises ist: Wenn überhaupt etwas existiert, so muß auch etwas „notwendigerweise" existieren. Andererseits können wir uns aber kein einziges bestimmtes Ding als an sich notwendig denken.

Dieser scheinbare Widerspruch findet seine Lösung durch die Erkenntnis, daß Notwendigkeit (und ebenso auch Zufälligkeit) nicht die Dinge selbst angehen, sondern bloße Gedanken (Ideen) sind. Der Idee des Notwendig-Existierenden entspricht nun die Regel: 1. nie anderswo, als bei einer a priori vollendeten Erklärung (die restlos Not-

wendigkeit erkennen läßt) aufzuhören, 2. nichts Empirisches als unbedingt notwendig anzunehmen (S. 484). Aus dem zweiten Grundsatz folgt aber, daß man das „Absolut-Notwendige außerhalb der Welt" annehmen muß (S. 485 Z. 8f.). In der Ableitung der Erscheinungen der Welt von immer weiter zurückliegenden Bedingungen brauchen wir uns also durch diese Idee nicht stören zu lassen, ja sie treibt uns an, nach einer vollständigen Ableitung unaufhörlich zu streben.

So ist die Idee (bzw. das Ideal) des absolut notwendigen und zugleich höchsten Wesens ihrer wahren Bedeutung nach als ein „regulatives Prinzip", d. h. als Leitgedanke bei unserer empirischen Forschung anzusehen. Durch eine „naheliegende Subreption" (Unterschiebung) wird sie aber als „constitutiv", d. h. als ein wirkliches (göttliches) Wesen bezeichnend aufgefaßt.

Sechster Abschnitt. Von der Unmöglichkeit des physiko-theologischen Beweises

Dieser Beweis geht von einer bestimmten Erfahrung, nämlich der „Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit" der Welt aus, um Gott als Ursache dafür zu erschließen. Kant nennt diesen Beweis „mit Achtung" „den ältesten, kläresten und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessenen" (S. 489 Mitte). „Zweifel subtiler abgezogener [d. i. spitzfindiger und abstrakter] Spekulation" scheinen dagegen machtlos zu sein. Ein Blick „auf die Wunder der Natur und die Majestät des Weltbaues" treibt die Vernunft immer wieder dazu, sie auf einen „obersten und unbedingten Urheber" zurückzuführen (S. 490 oben).

Aber auch dieser Beweis ergibt nach Kant keine „apodiktische (unbedingte) Gewißheit" (S. 490 Z. 9). — Ob ihm eine gewisse Wahrscheinlichkeit zukomme, hat Kant nicht näher untersucht —.

Auch der „physiko-theologische" Beweis muß schließlich den „ontologischen" zu Hilfe rufen. Dieser würde den „einzig möglichen Beweisgrund" für das Dasein Gottes darstellen, wenn er gültig wäre.

Der physiko-theologische Beweis sucht aus der „Zweckmäßigkeit und Wohlgereimtheit" so vieler Naturanstalten auf Gott als den intelligenten Urheber derselben zu schließen, wie man aus der Zweckmäßigkeit menschlicher Produkte auf den Menschen als ihren intelligenten Urheber schließen kann.

Dabei wird stillschweigend vorausgesetzt die „freiwirkende Natur, die alle Kunst und vielleicht selbst sogar die Vernunft zuerst möglich macht", könne solche Zweckmäßigkeit selbst nicht hervorbringen, eine Voraussetzung, die anfechtbar ist (S. 491 Mitte).

Wenn nach Analogie menschlicher Kunst auf Gott geschlossen wird, so wird damit höchstens ein „Weltbaumeister" („der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre"), nicht ein „Weltschöpfer" erschlossen; denn auch der menschliche Künstler ist ja an einen gegebenen, vielfach widerstrebenden Stoff gebunden.

Endlich kann aus der in der Welt zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit nur auf Dasein „einer ihr proportionierten [entsprechenden] Ursache" geschlossen werden (S. 492 Mitte); also — da diese Ordnung und Zweckmäßigkeit doch nicht schlechthin vollkommen ist — nur

auf einen sehr mächtigen und weisen Weltbaumeister. Das ist aber ein unbestimmter Begriff, der nicht mit dem Gottesbegriff identisch ist. Um auf Gott zu schließen, sieht man zunächst die Zweckmäßigkeit in der Welt als etwas Zufälliges an, schließt von da auf ein schlechthin notwendiges Wesen und identifiziert dieses mit dem allerrealsten (höchsten) Wesen. So wird tatsächlich der kosmologische und der ontologische Beweis heimlich zu Hilfe genommen.

Siebenter Abschnitt. Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft

Der Begriff der Theologie aus spekulativen Vernunftprinzipien oder der „rationalen Theologie" wird zunächst klargestellt. Sie ist zu unterscheiden von der auf Offenbarung sich berufenden Theologie. Sie zerfällt ihrerseits wieder in „transzendentale"[1] Theologie (die zum „Deismus" führt) und in die „natürliche" Theologie (die den „Theismus" vertritt).

Die erstere denkt Gott durch lauter Begriffe a priori, nämlich als ens originarium (ursprüngliches Wesen oder Urwesen) realissimum (alle Realität umfassendes), ens entium (Wesen der Wesen). Die zweite bestimmt Gott mit Hilfe des Erfahrungsbegriffs der Intelligenz als das

[1] Der Ausdruck „transzendental" ist hier wie öfter (z. B. S. 78) ganz im Sinne von „rein", aprioriſch gebraucht. „Deismus" vom lateinischen deus = Gott, und „Theismus" vom griechischen theos = Gott bedeuten eigentlich dasselbe. In der philosophischen Sprache hat sich der im Text angegebene Unterschied herausgebildet.

„höchste Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll" (S. 495 unten). Der Deist glaubt also zwar an einen Gott, aber nur der Theist an einen „lebendigen Gott (summam intelligentiam, d. h. einen höchsten Verstand", S. 496 Z. 9).

Ferner unterscheidet Kant zwischen theoretischer Erkenntnis, deren Gegenstand das ist, „was da ist", und praktischer, die auf das geht, was „da sein soll".

Er deutet darauf hin (was er in seinen späteren ethischen Schriften ausgeführt hat), daß es praktische Gesetze (d. h. Gesetze für unser Handeln) gibt, die „schlechthin notwendig sind", d. h. absolut sein sollen.

Von den moralischen Gesetzen will nun Kant zeigen, daß sie als Grund „ihrer verbindenden Kraft" das Dasein Gottes voraussetzen[1], ja mit Recht „postulieren" (fordern). Freilich ergibt sich daraus nur ein „praktischer" (d. h. unser Handeln leitender) Glaube, keine theoretische „Erkenntnis". Es ist deshalb hier von dem „Postulat" des Daseins Gottes nicht weiter die Rede.

Endlich unterscheidet Kant innerhalb der „theoretischen" Erkenntnis die „spekulative", die „auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstand geht, zu welchem man in keiner Erfahrung gelangen kann"[2], und die „Naturerkenntnis", welche nur auf Erfahrungsgegenstände geht.

---

[1] Später ist Kant zu der Überzeugung gelangt, daß das Sittliche aus sich (auch ohne göttlichen Gesetzgeber) uns verpflichtet; vgl. Kritik der praktischen Vernunft S. 151, 155 (Reclam).

[2] Spekulativ ist also mit „rein" (aprioriſch) nicht gleichbedeutend; denn das Reine (wie Raum, Zeit und Kategorien) wird ja auf das in der Erfahrung Gegebene angewendet.

Nach diesen Begriffsbestimmungen stellt Kant als Ergebnis seiner Kritik den Grundsatz auf: daß durch spekulativen Gebrauch der Vernunft das Dasein Gottes nicht bewiesen werde; die Anwendung der Vernunftprinzipien führt ebenfalls nicht dazu; es bleibt also als rationale Theologie nur diejenige übrig, die auf Grund der moralischen Gesetze Gottes Dasein postuliert.

Kant beruft sich für dieses Ergebnis, das alle „spekulative Theologie" als unmöglich hinstellt, vor allem auf den in der „Analytik" bewiesenen Satz, daß alle synthetischen Urteile a priori nur von „immanenter" Gültigkeit sind, d. h. nur für den Bereich der Erfahrung gelten. Bei bloßen Ideen aber bleibt immer die Frage, ob das damit bezeichnete Objekt auch existiert.

Man sieht aus diesen Erörterungen, daß die Untersuchungen in der „Ästhetik" und „Analytik" für Kant nicht Selbstzweck sind; ihm schwebt dabei nicht als eigentliches Ziel vor eine „Theorie der Erfahrung" zu geben (obwohl dies ein tatsächliches Nebenergebnis ist), sondern das eigentliche Ziel ist die kritische Beurteilung der seitherigen transzendentalen Metaphysik, besonders der „spekulativen" Theologie. (Auch äußerlich bekundet sich dies in dem großen Umfang und der sachlichen Ausführlichkeit der „Dialektik".)

Wenn aber auf spekulativem Wege das Dasein des höchsten Wesens nicht bewiesen werden kann, so kann es auch nicht widerlegt werden. Mithin kann durch eine Moraltheologie auf dem Wege des Postulats an Stelle des uns versagten „Wissens" der „Glaube" an Gott in sein Recht eingesetzt werden.

Anhang zur transzendentalen Dialektik

Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft

Kant fügt nun noch dem negativen Hauptteil seiner Dialektik, der die alte transzendente Metaphysik kritisch vernichtet, eine positive Ergänzung hinzu. Er ist dabei geleitet von seiner Voraussetzung, „daß alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, zweckmäßig sein müsse" (S. 502 Mitte). Es war freilich ein „Mißverstand", ein Mangel an Urteilskraft (S. 503 oben), wenn man die Ideen mit ihrer Richtung auf das Absolute als Begriffe wirklicher transzendenter Wesenheiten auffaßte. Aber es bleibt doch die Möglichkeit, daß die Ideen bei „immanentem" (d. h. innerhalb der Erfahrung sich haltendem) Gebrauch eine positive Bedeutung haben. In der Tat tritt diese hervor, wenn man erkennt, daß die Vernunftideen nicht auf Objekte direkt zu beziehen sind, sondern auf die verknüpfende Tätigkeit des Verstandes. Während nämlich die Herstellung der einzelnen Verknüpfungen (z. B. die Feststellung einer Kausalbeziehung) als Sache des Verstandes anzusehen ist, kann die Vereinigung solcher Verstandessynthesen zu einem einheitlichen Ganzen als Aufgabe der Vernunft angesehen werden, deren Ideen ja auf absolute Totalität gerichtet sind. Der Verstand für sich schafft also nur „distributive" (d. h. Teil-) Einheiten, erst durch die Leitung der Vernunftideen wird ihm eine „kollektive" (d. h. eine Gesamt-) Einheit zum Ziel gesetzt.

Die Ideen bezeichnen (bzw. schaffen) also nicht wie die Kategorien Gegenstände; sie konstituieren diese nicht, sind

„nicht von konstitutivem", sondern von „regulativem" (leitendem) Gebrauche. Sie bezeichnen gleichsam den Zielpunkt, in dem die Verstandesreihen bei ihrer Vervollständigung zusammenlaufen sollen. Dieser Zielpunkt ist freilich kein wirklicher, sondern ein bloß gedachter, fiktiver. (Focus imaginarius gedachter [Brenn-] Punkt, von dem die Strahlen einer Linse zu kommen scheinen.)

So bringt also die Vernunft den systematischen Charakter in die Verstandeserkenntnisse, d. h. sie gibt uns auf, die zufälligen Aggregate von Wissensstoff zu einem zusammenhängenden Ganzen zu ordnen. Kant erläutert diesen immanenten Gebrauch der Ideen durch ein Beispiel aus der Chemie. Diese pflegte damals das gegebene Vielerlei der Stoffe in ein System zu bringen, indem sie alle einteilte in „Erden", „Salze", „brennliche Wesen, Wasser und Luft". Dabei gab man zu, daß diese Grundelemente unvermischt, also in völliger Reinheit in der Erfahrung nicht zu finden seien. Mithin wirkte bei der Bildung dieser Begriffe, wie „reine" (gleichsam: absolute) Luft, die Vernunftidee des Absoluten mit. —

Die Voraussetzung eines einheitlichen systematischen Zusammenhangs ist nicht ein subjektiv-logisches Prinzip, das die möglichste Vereinheitlichung unserer Erkenntnisse fordert, sondern „ein transzendentaler Grundsatz der Vernunft" (S. 506 Mitte), durch den „eine solche systematische Einheit, als den Objekten selbst anhängend, a priori als notwendig angenommen wird" (S. 508 oben).

Man findet diese transzendentale Voraussetzung in der geläufigen Annahme, daß die einzelnen Dinge trotz ihrer Unterschiede zu „Arten", Gattungen", „höheren Geschlechtern" usw. sich zusammenordnen lassen; ferner in der be-

kannten Regel: entia [oder principia] praeter necessitatem non esse multiplicanda, d. h. die letzten Elemente und damit Erklärungsgründe des Seienden dürfe man nicht in größerer Zahl annehmen, als notwendig ist (S. 509 oben).

Wäre die Verschiedenheit des Gegebenen so groß, daß sich überhaupt keine Ähnlichkeiten und Gattungen feststellen ließen, so hätten sich überhaupt Begriffe und Verstand in den Menschen nicht entwickeln können. Also muß die Verwandtschaft und Einheitlichkeit in den Gegenständen vorausgesetzt werden. — Diese Bemerkung Kants zeigt übrigens, daß die Feststellung der „Analytik", der Verstand schreibe der Natur die Gesetze vor, nicht so verstanden werden darf, als sei alle Verwandtschaft und Einheitlichkeit (ohne die es ja allgemeine Gesetzlichkeit nicht gäbe) gleichsam freie Schöpfung des Verstandes. Die Übereinstimmungen im Gegebenen (die ihrerseits wieder auf das „Ding an sich" zurückgehen) sind dazu notwendig. Ohne sie gäbe es keine allgemeinen Begriffe und Gesetze, ja keinen Verstand.

Dem subjektiv-logischen und zugleich objektiv-transzendentalen Prinzip der Gleichartigkeit steht ein ebensolches der Spezifikation gegenüber (S. 511 unten); das heißt: bei der Forschung leitet uns nicht bloß die regulative Idee, im Verschiedenen immer wieder Übereinstimmung (und zuletzt Identität) zu entdecken — was Sache des „Witzes" ist (S. 510 Z. 13 von unten)—, sondern auch immer neue Verschiedenheiten, also innerhalb der Gattung verschiedene Arten (species) festzustellen, worin sich „Scharfsinnigkeit" oder „Unterscheidungsvermögen" bekundet. Dieses Gesetz der „Spezifikation" ist in dem Satze aus-

gesprochen: entium varietates non temere esse minuendas, d. h. man dürfe die Verschiedenheiten der Wesen nicht leichthin für zu gering ansehen; man müsse also voraussetzen, daß jede Art (die den „Umfang" der Objekte ausmacht, die durch einen conceptus communis, d. h. Allgemeinbegriff, gedacht werden) wieder Unterarten hat. Diese Verschiedenartigkeit in der Natur ist ebenso eine Voraussetzung für die Entwicklung unseres Verstandes wie die Übereinstimmung[1].

Neben den regulativen Ideen der Gleichartigkeit (Homogenität), der Verschiedenheit (Varietät oder Spezifikation) gibt die Vernunft dem Verstand noch einen dritten Leitgedanken für seine Forschung: das Prinzip der Affinität (Verwandtschaft) oder Kontinuität, „welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit [anzunehmen] gebietet" (S. 512 Z. 5 von unten). Der Sinn dieses Grundsatzes ist: non datur vacuum formarum, d. h.: Es gibt keine „Leere" (Lücke) innerhalb der Formen; vielmehr datur continuum formarum, d. h. es gibt einen kontinuierlichen Übergang unter den Formen. Auch hier setzt das subjektiv-logische Prinzip des „continui specierum (formarum logicarum)" (des Zusammenhangs der Gattungsbegriffe oder der logischen Formen) ein objektiv-transzendentales voraus, das für die Gegenstände eine solche Kontinuität annimmt. Freilich kann in der Erfahrung nichts aufgezeigt werden, was dieser Idee unmittelbar „kongruiert" (S. 515 Z. 10); denn die Arten sind in der Natur wirklich abgeteilt und

[1] S. 512 (Mitte) „muriatisch" heißt salzsauer, auch kochsalzhaltig.

machen so ein quantum discretum (eine in sich geteilte Summe) aus; auch ergäbe eine wirkliche Kontinuität eine „Unendlichkeit" von Zwischengliedern; endlich gibt uns das Prinzip der Kontinuität keine bestimmten Verwandtschaften an, sondern fordert uns nur auf, danach zu suchen.

So wirken beim Aufbau wissenschaftlicher Systeme Verstand und Vernunft zusammen. Die letztere setzt die Verstandeserkenntnisse voraus und ordnet und erweitert sie nach den regulativen Ideen der „Mannigfaltigkeit" [„Spezifikation"], „Verwandtschaft" [„Homogenität"] und „Einheit" [„Kontinuität"]. Die aus diesen Ideen entspringenden Prinzipien sind „synthetische Sätze" a priori wie die „Grundsätze" des reinen Verstandes. Aber ihre objektive Gültigkeit ist nur eine „unbestimmte"; sie werden als „heuristische" (zum Auffinden hinleitende) Grundsätze „mit gutem Glück" gebraucht, aber es läßt sich ihre objektive Gültigkeit nicht durch eine „transzendentale Deduktion" beweisen, wie das bei den Grundsätzen des reinen Verstandes möglich war (S. 517 oben). Die drei regulativen Vernunftideen zeichnen dem Verstand gleichsam das Schema eines Systems vor; sie bieten insofern ein Analogon der sinnlichen Schemata (S. 517 unten), die dem Verstand angeben, wie seine Begriffe (Kategorien) auf die Empfindungen anzuwenden sind (vgl. S. 142ff.). Aber da ihre objektive Geltung nicht beweisbar ist, so sollte man sie statt „Prinzipien" lieber „Maximen" (subjektive Grundsätze) der Vernunft nennen. Die einzelnen Forscher werden je nach ihrem vorwaltenden Interesse mehr auf die eine oder mehr auf die andere dieser regulativen Ideen Gewicht legen. Viel unnützer Streit wird vermieden, wenn man sich dessen bewußt bleibt, daß es sich hier um

gleichberechtigte und sich gegenseitig ergänzende subjektive Forschungsregeln handelt, nicht um „objektive Einsichten" (S. 519 Z. 14 von unten)[1].

Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft

Sollen die Ideen irgendwie objektive Gültigkeit haben, so muß eine Deduktion derselben (wenn auch anderer Art als bei den Kategorien) möglich sein. Diese ist jetzt noch zu geben. Es ist dabei zu beachten, daß die Ideen nicht (wie die Kategorien) Gegenstände bezeichnen und bestimmen, sondern nur leitende Gesichtspunkte angeben, von denen aus wir die Beschaffenheit und die Verknüpfung der Erfahrungsgegenstände zu suchen haben. So erweisen sich die Ideen als unentbehrliche Leitgedanken, um unsere Erfahrungserkenntnis zu bereichern und systematisch zu gestalten. Eben darin liegt aber die transzendentale Deduktion, d. h. der Beweis der objektiven Gültigkeit der Ideen.

Wir können die Idee der Seele und die Gottes „auch als objektiv und hypostatisch", d. h. als Begriffe wirklicher Wesen annehmen[2], da sie keinen inneren Widerspruch enthalten. Aber diese logische Möglichkeit reicht nicht aus, zu behaupten, daß Seele und Gott wirklich existieren; sie werden darum nur als „Analoga von wirklichen Dingen" (S. 523) gedacht. Das heißt: was sie an

[1] Der S. 519 erwähnte Bonnet ist der französische Philosoph Charles Bonnet 1720—93, der auch auf die deutsche Philosophie starken Einfluß geübt hat.

[2] Bei der kosmologischen Idee ist dies nicht möglich, weil dies auf die „Antinomie der reinen Vernunft" (S. 339 ff.) führt.

sich selbst sind, davon haben wir keinen Begriff, wir denken uns aber ihr Verhältnis zu den Erscheinungen nach Analogie des Verhältnisses von Erscheinungen zueinander. So denken wir uns Gott nach Art einer „wirklichen Substanz, welche nach Vernunftgesetzen die Ursache aller Dinge sei" (S. 524 Z. 8 f. von unten), ohne daß wir dabei von „der inneren Möglichkeit seiner höchsten Vollkommenheit oder der Notwendigkeit seines Daseins den mindesten Begriff haben" (S. 525 Z. 6). Ich bin also zwar nicht befugt, Gott (und ebenso die Seele) „schlechthin", d. h. als absolut an sich existierend anzunehmen, wohl aber sie „relativ", d. h. in Beziehung auf die Erfahrung zu denken, um diese ihrer „systematisch-vollständigen Einheit" (S. 526 Z. 11) möglichst zu nähern. Ich denke mir dabei nur „die Relation eines mir an sich ganz unbekannten Wesens, zur größten systematischen Einheit des Weltganzen" (S. 527 Z. 14 f.). Die in der Erfahrung gegebene Welt wird mir eben in ihrer Einheitlichkeit und in ihrem systematischen Zusammenhang besser erkennbar, wenn ich sie als Schöpfung eines Gottes ansehe. Ebenso fördert es die systematische psychologische Erkenntnis, wenn ich die seelischen Erscheinungen ansehe, als ob sie Äußerungen einer einfachen, immateriellen Seele seien.

Als „real", als „substantiell", als „kausal" wirkend dürfen wir deshalb Gott und Seele nicht bezeichnen, weil diese Begriffe, nur auf empirisch Gegebenes, nicht auf „Dinge an sich" angewendet, Erkenntnis schaffen. Das Ergebnis der transzendentalen Dialektik ist also dieses, daß die Vernunft, wenn sie die „Ideen" denkt, nicht mit Dingen an sich, sondern mit selbstgeschaffenen Leitgedanken (also „mit nichts als sich selbst", S. 527 unten) beschäftigt ist. Deren

Bedeutung aber ist, die Verstandes- (bzw. Erfahrungs-) erkenntnisse zur systematischen Einheit zusammenzuschließen. Diese Einheit kann die Vernunft nicht anders denken, als daß sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt (S. 528 Z. 15 von unten), doch bleibt ganz unausgemacht, welche Beschaffenheit dieser an sich habe; er dient nur zu einer gewissen Veranschaulichung, als „Schema" der leitenden Idee („des regulativen Prinzips", S. 529 Z. 11).

So hat die Idee der Seele nur die Bedeutung, „alle Bestimmungen [Bewußtseinsinhalte] als in einem einigen [einzigen] Subjekte, alle Kräfte, soviel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten" und eben damit die Bewußtseinsvorgänge [„Handlungen des Denkens"] von allem Materiellen [„Erscheinungen im Raume"] zu unterscheiden (S. 529 unten). Die Seele selbst wird damit nicht erkannt; ebensowenig werden dabei unbegründbare Hypothesen über Erzeugung, Vernichtung oder Wiedergeburt („Palingenesie", S. 530 Mitte) der Seelen zugelassen.

Die Idee der Welt hat den Sinn, daß wir in ihr die absolute Vollständigkeit der Bedingungen in der Natur denken. Diese Vollständigkeit kann, wie wir wissen, in der Erfahrung nie gegeben werden, sie dient uns aber zur Regel, bei der Erklärung gegebener Erscheinungen immer weiter zurückzugehen, als ob die Reihe an sich unendlich wäre. Wenn wir aber — wie bei der sittlichen Beurteilung des frei handelnden Menschen — die Vernunft selbst als Ursache betrachten, dann sehen wir die „Reihe der Erscheinungen" (nämlich die Handlungen und die ihnen zugrunde liegenden Willensvorgänge) so an, „als ob sie

schlechthin (durch eine intelligible Ursache) angefangen würden" (S. 531 Z. 11 von unten).

Auch den Gegenstand der dritten Idee, Gott, dürfen wir — solange wir im Bereich der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis verbleiben — nicht als an sich existierend voraussetzen, vielmehr mahnt uns diese Idee nur, allen Weltinhalt als einheitlich, systematisch verknüpft anzusehen, gleich „als ob" er aus einem einzigen Wesen als allgenugsamer Ursache entsprungen wäre, und zwar aus der zweckvollen Absicht einer allerhöchsten Vernunft (S. 532 Z. 11 von unten). Einfach zu behaupten, daß alles in der Natur zweckmäßig eingerichtet sei, dazu berechtigt uns die bisherige Beobachtung nicht, aber die Natur so anzusehen, als ob sie durchweg zweckmäßig geschaffen sei, fördert außerordentlich unsere Erkenntnis der Natur und ihrer Zusammenhänge. —

So ist also die Verwendung der Ideen als „regulativer Prinzipien" (als bloßer Leitgedanken) erlaubt und für die wissenschaftliche Forschung fruchtbar. Hält man sich aber nicht an diese „Restriktion" (Einschränkung) der Ideen auf den „regulativen" Gebrauch, betrachtet man sie als „konstitutiv", d. h. als Bezeichnungen von Dingen an sich, so führt dies in schwere Irrtümer.

Der erste Fehler ist „die faule Vernunft" (ignava ratio, S. 534). Besonders deutlich zeigt sich dieser Hang, es sich zu bequem zu machen, wenn man gewisse zweckmäßige Natureinrichtungen, statt ihre mechanische Erklärung zu versuchen, einfach auf den zweckvollen Ratschluß der Gottheit zurückführt.

Der zweite Fehler ist „der der verkehrten Vernunft" („perversa ratio", S. 536 oben). Denn anstatt daß man

sich z. B. von der Idee eines Gottes, der die Welt zweckmäßig erschaffen habe, bloß leiten läßt, um den einheitlichen (zweckmäßigen) Zusammenhang allenthalben erst aufzusuchen, setzt man eine solche Gottheit einfach als existierend voraus und behauptet, er habe die Zweckmäßigkeit den Dingen aufgezwungen. Dabei gerät man in den zweifachen Irrtum, daß man das, was erst zu beweisen wäre, einfach voraussetzt und daß man zweitens die Zweckmäßigkeit und damit die systematische Einheit als den Dingen selbst eigentlich „fremd und zufällig" und ihnen erst künstlich aufgezwungen ansieht.

Zum Abschluß der „Dialektik" zeigt Kant an der Gottesidee, daß „alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, schlechterdings beantwortlich sind (S. 537 unten). Die erste Frage: Gibt es etwas von der Welt Unterschiedenes, ist zu bejahen, denn die Welt ist ein bloßer Inbegriff von Erscheinungen und muß darum einen „an sich" existierenden Grund haben.

Die zweite Frage: Ist dieser Weltgrund Substanz, höchste Realität usw., ist abzuweisen; denn alle diese Begriffe dürfen nur auf Erscheinungen, nicht auf Dinge an sich angewendet werden.

Die dritte Frage: Dürfen wir nicht das Verhältnis des Weltgrundes zur Welt nach Analogie von Erfahrungsverhältnissen denken, ist zu bejahen. So dürfen wir also dieses Verhältnis nach Analogie des Verhältnisses eines Kunstwerkes zu seinem intelligenten Urheber denken. Wir müssen uns dabei nur bewußt bleiben, daß wir jenen unbekannten Weltgrund damit nicht „an sich" als Intelligenz erkennen.

Somit ergibt sich aus allem Bisherigen, daß wir zwar

in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft Erkenntniselemente a priori besitzen (nämlich die reinen Anschauungen Raum und Zeit, die Kategorien und die Ideen), daß aber diese aprioriſchen Elemente, obwohl sie von der Erfahrung unabhängig gelten und beim „ersten Anblick die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen" (S. 542 Z. 17 f. von unten), doch unsere Erkenntnis niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen. Das ein für allemal festzustellen, darin sieht Kant eine bedeutsame Pflicht der Philosophie. Sie mußte erfüllt werden „zur Verhütung künftiger Irrungen" (S. 543 unten).

II. Transzendentale Methodenlehre

Bisher haben wir gleichsam die „Materialien" zum Bau der reinen Vernunfterkenntnis durchmustert, jetzt ist noch der Plan zum Bau zu erörtern. Es sollen also die formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft dargelegt werden. Das ist die Aufgabe der transzendentalen Methodenlehre.

Erstes Hauptstück. Die Disziplin der reinen Vernunft

Unter „Disziplin" versteht man einen Zwang, durch den der Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt und beseitigt werden soll (S. 546 Z. 7 ff.). Weder in der Erfahrungserkenntnis noch in der Mathematik bedarf die Vernunft einer Disziplin, da dort empirische, hier reine Anschauung einen Mißbrauch der Vernunft verhüten; wohl aber ist eine Disziplin nötig, wo die Vernunftbegriffe über alle Anschauung hinaus gebraucht werden sollen.

Erster Abschnitt. Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauch

Die Mathematik bietet ein glänzendes Beispiel für die Erweiterung der Vernunfterkenntnis „ohne Beihilfe der Erfahrung", also auf rein transzendentalem Wege. So hofft man, daß die Philosophie ebenso glücklich sein werde.

Es entsteht also die Frage, ob die mathematische Methode zur apodiktischen Gewißheit zu gelangen mit der „dogmatischen" in der Philosophie einerlei sei, die zu ebensolcher Gewißheit zu führen verheißt.

Nun besteht aber ein wesentlicher Unterschied zwischen philosophischer und mathematischer Erkenntnis. Die erstere ist Vernunfterkenntnis aus Begriffen, die zweite Vernunfterkenntnis aus Konstruktion, d. h. aus einer apriorischen Veranschaulichung von Begriffen. Diese Veranschaulichung erfolgt durch eine einzelne Anschauung, die als solche empirisch und einzeln ist, die aber überempirische und allgemeine Bedeutung besitzt[1], weil es nur auf das aprioriische Gesetz ihrer Konstruktion ankommt. Da sich nur Größen konstruieren, d. h. a priori (also unabhängig von Erfahrung) in der Anschauung darstellen lassen, so folgt daraus, daß mathematische Erkenntnis nur auf Größen („Quanta") geht, denn Qualitäten sind uns nur durch empirische Anschauung gegeben, sie lassen sich nicht konstruieren (S. 549 Mitte).

Ferner ergibt sich, daß der Philosoph durch bloße Zergliederung mathematischer Begriffe nichts Neues herausbringen kann, während der Mathematiker, indem er die Gegenstände dieser Begriffe anschaulich konstruiert, zu neuen Erkenntnissen gelangt (S. 550 zweite Hälfte). Es kommt eben hier nicht auf analytische Sätze an, die der Philosoph durch bloße Begriffszergliederung wohl zustande bringen könnte, sondern auf synthetische Sätze a priori. Dazu bedarf es aber der Konstruktion vermittels reiner Anschauung (S. 552 Z. 8).

[1] Sie ist Anschauung des Wesens, z. B. einer geometrischen Figur.

Der Grund für diese Verschiedenheit ist (wie S. 552 Z. 14 ff. von unten näher ausgeführt wird) der, daß die mathematischen Begriffe schon eine reine Anschauung in sich enthalten und dadurch die Konstruktion ihrer Gegenstände und die Gewinnung synthetischer Sätze über diese möglich machen; die philosophischen Begriffe aber enthalten nur die Verknüpfungsweise (die „Synthesis") möglicher Anschauungen, wie z. B. der Begriff des Dings mit Eigenschaften oder der von Ursache und Wirkung an sich leer von Anschauung ist und nur die Form enthält, nach der anschaulich Gegebenes verknüpft und damit aufgefaßt und gedeutet werden kann. Dieses Anschauliche aber ist nicht wie bei den mathematischen Begriffen schon in den Begriffen selbst enthalten, sondern muß erst in der Erfahrung gegeben werden (S. 555 Mitte). Da aber (nach dem Ergebnis der transzendentalen Analytik) zur synthetischen Erkenntnis Begriff und Anschauung gehören, so können die (anschauungslosen) philosophischen Begriffe für sich allein solche Erkenntnis nicht liefern.

Freilich ist die Versuchung sehr groß, es mit rein philosophischen Begriffen der Mathematik gleichtun zu wollen (S. 556 Z. 14 ff.), aber damit gerät man auf unsicheren Boden[1]. Daß die Nachahmung der mathematischen Methode in der Philosophie (wie diese besonders bei Spinoza sich findet) unzulässig sei, sucht Kant im folgenden (S. 557 Z. 10 ff. von unten) dadurch zu beweisen, daß Definitionen, Axiome, Demonstrationen, auf denen die Gründlichkeit der Mathematik beruhe, von dem Philo-

[1] Instabilis tellus, ein Land, auf dem man nicht festen Fuß fassen kann; innabilis unda ein Gewässer, in dem man nicht schwimmen kann.

sophen nicht in demselben Sinne wie von dem Mathematiker geschaffen und gebraucht werden können.

1. Weder empirische noch aprioriſche Begriffe können innerhalb der Philosophie wirklich „definiert" werden, da wir nie sicher sind die wesentlichen Merkmale wirklich erschöpfend erkannt zu haben. Willkürlich erdachte Begriffe kann man allerdings definieren, aber in diesem Falle weiß man nicht, ob ihnen auch ein Gegenstand entspricht (S. 559 Mitte). Also können nur solche Begriffe im strengen Sinn definiert werden, deren Gegenstand a priori anschaulich konstruiert werden kann, wie dies bei den mathematischen Begriffen der Fall ist.

Eben darum kann nur die Mathematik mit Definitionen beginnen, da hier die Begriffe erst durch die Definitionen gegeben werden. Dagegen kann in der Philosophie die Definition im besten Fall abschließendes (und stets noch der Verbesserung fähiges) Ergebnis sein[1].

Auch können mathematische Definitionen nicht irren, weil durch sie der Begriff bzw. sein Gegenstand erst geschaffen wird, sie also damit übereinstimmen (höchstens können sie unpräzis sein). Dagegen können die Definitionen in der Philosophie irren, indem sie entweder zu viel oder zu wenig an Merkmalen enthalten.

2. „Axiome" sind synthetische Grundsätze a priori, sofern sie unmittelbar gewiß sind. Die Mathematik kann Axiome aufstellen, weil sie auf Grund der Konstruktion ihrer Begriffe in der Anschauung synthetische Sätze a priori darüber aussagen kann. Diese Sätze finden

[1] In der Mathematik gehört die Definition ad esse (zum Sein; d. h. sie ist notwendig), in der Philosophie ad melius esse (zum besseren Sein; d. h. sie ist erwünscht; vgl. S. 560 Anmerkung.

in der Anschauung ihre unmittelbare Bestätigung. Diese Anschauung aber fehlt den philosophischen synthetischen Grundsätzen, die ja lediglich aus anschauungslosen Begriffen bestehen, wie z. B. daß alles, was geschieht, einer Ursache bedarf. Sie bedürfen darum (wie sich in der „Analytik" S. 156ff. gezeigt hat) einer „Deduktion", d. h. eines Beweises ihrer Gültigkeit.

3. „Demonstration" ist, streng genommen, ein apodiktischer Beweis, sofern er intuitiv ist (S. 562 Mitte). Aus bloßen anschauungslosen aprioriſchen Begriffen kann nie „anschauende Gewißheit" („Evidenz") entspringen. Empirische Beweisgründe aber ergeben nie apodiktische Gewißheit, da sie nur zeigen, was tatsächlich ist und bisher war, aber nie, was sein muß. Nur die Mathematik enthält also wirkliche „Demonstrationen", weil sie durch aprioriſche Konstruktionen in der reinen Anschauung intuitive Gewißheit erzeugen kann.

Nennt man apodiktische Sätze, soweit sie auf direkter (anschauungsloser) Synthesis von Begriffen beruhen, „Dogmata" („Lehrsprüche"), soweit sie dagegen auf anschaulicher Konstruktion von Begriffen beruhen, „Mathemata", so gibt es im rein „spekulativen" Gebrauch (also in der Philosophie) keine „Dogmen"; und alle dogmatische Methode paßt nicht in die Philosophie.

Zweiter Abschnitt. Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs

Unter dem „polemischen Gebrauch" der reinen Vernunft ist die Verteidigung ihrer Sätze gegenüber dogmatischen (unkritischen) Verneinungen derselben zu verstehen.

Hier handelt es sich um Rechtfertigung *κατ' ἄνθρωπον* (nach menschlichem Maßstab), nicht *κατ' ἀλήθειαν* (nicht nach dem idealen Maßstab der Wahrheit). Mag immer unsere eigene dogmatische Behauptung nicht wirklich beweisbar sein: es kommt hier — in der Polemik — nur darauf an zu zeigen, daß sie nicht widerlegt werden kann (S. 566 Mitte).

Zwar die Antithetik (der Selbstwiderspruch) der reinen Vernunft, wie sie in dem Abschnitt über die Antinomie (S. 339 ff.) behandelt wurde, beruht auf einem Mißverständnis, aber ein solches liegt nicht vor bei dem Streit um die Existenz Gottes und einer immateriellen Seele. Hier ist weder Beweis noch Widerlegung möglich. Also besteht auch hier, streng genommen, keine „Antithetik" (S. 568 unten). Auf diesem Feld aber, auf dem man den Anspruch zu „wissen" aufgeben muß, tritt der Glaube in sein Recht (S. 569 unten). Niemals aber darf man in falsch verstandenem Interesse des Glaubens und der Sittlichkeit die Freiheit des Philosophierens irgendwie mit Gewalt einschränken (S. 570 f.). Man darf nicht meinen dem Glauben, als der „Grundfeste der öffentlichen Wohlfahrt" (S. 573 Z. 5), durch Scheingründe und Beweise von zweifelhaftem Werte zu Hilfe kommen zu müssen. Auch eine gerechte Sache darf nicht mit Unrecht verteidigt werden.

Eine eigentliche „Polemik" der reinen Vernunft kann es nicht geben, denn es handelt sich bei dem Streit um die Existenz Gottes und der (unsterblichen) Seele um „Ideen", aus denen allein nie herausgebracht werden kann, ob ihr Gegenstand wirklich ist oder nicht (S. 573 unten). Streit herrscht nur solange, als die Vernunft

dogmatisch verfährt; sie ist dann gleichsam noch im Naturzustand, der nach dem englischen Philosophen Thomas Hobbes (1588—1679) als ein Zustand anzusehen ist, in dem nicht Recht, sondern Gewalt herrscht. Erst die Kritik der Vernunft kann Frieden stiften (S. 574 unten). Da Vernunft aber selbst keinen anderen Richter anerkennt als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat, so darf niemals die freie Meinungsäußerung unterdrückt werden (S. 575). Die akademische Jugend aber ist durch zeitige Einführung in das kritische Denken gegen das Gift eines verneinenden, nur einreißenden Dogmatismus zu schützen (S. 576 f.).

Sowenig wie eine eigentliche Polemik gibt es einen zulässigen *skeptischen* Gebrauch der Vernunft, der auf bloße Neutralität bei allen Streitigkeiten hinauslaufen würde. Dies wird im folgenden Abschnitt näher begründet.

Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft

Daß „Unwissenheit schlechthin notwendig sei", d. h. daß wir zu einer Erkenntnis unfähig sind und uns deshalb neutral verhalten müssen, das kann nie *empirisch* durch Hinweis auf einzelne Tatsachen („Facta" S. 580 unten) des Nichtwissens, sondern nur „kritisch" durch Untersuchung der Quellen und Grenzen unserer Erkenntnis dargetan werden.

Hume blieb deshalb Skeptiker (und gelangte nicht zum „kritischen" Philosophieren), weil er seine Zweifel auf Fakta, nämlich auf fehlgeschlagene dogmatische Versuche der Vernunft beschränkt (S. 582 unten). Dabei faßte er

wesentlich nur den Grundsatz der Kausalität ins Auge (S. 580 Z. 14) und bemerkte richtig, daß man von seiner Wahrheit keine wirkliche aprioriſche Einſicht habe. Er glaubte daraus folgern zu müſſen, daß nur Erfahrung uns dieſen Grundſatz lehren könne (S. 584). Dagegen hat nun die tranſzendentale Logik gezeigt, daß wir doch völlig a priori die Geltung des Kauſalſatzes erkennen können, freilich nicht durch „bloße Zergliederung ſeines Inhaltes der Begriffe eines Geſchehens" und ſeiner Urſache, ſondern nur in Beziehung auf ein Drittes, nämlich mögliche Erfahrung. Er gilt, ſofern er Erfahrungserkenntnis ſelbſt möglich macht.

Auch gelangte Hume nicht dazu, alle Arten ſolcher Verknüpfungsbegriffe (und die ihnen entſpringenden ſynthetiſchen Urteile a priori) ſyſtematiſch zu überblicken. Da ſo ſein Skeptizismus lediglich auf Einzelheiten und damit Zufälligkeiten ſich gründet, nicht auf ſyſtematiſche, prinzipielle Erwägungen, ſo kann er nicht wirklich davon überzeugen, daß Verzicht auf Urteil, alſo grundſätzliche Neutralität unſere Pflicht ſei. Vielmehr bleibt ſein Skeptizismus ſelbſt ſtets dem Zweifel ausgeſetzt (S. 585 Mitte).

Ein weiterer Mangel Humes iſt, daß er zwiſchen den „gegründeten Anſprüchen des *Verſtandes*" (wie ſie in den aprioriſchen „Grundſätzen", z. B. dem Kauſalitäts- und dem Subſtanzſatz vorliegen) und den dialektiſchen Anmaßungen der *Vernunft* (z. B. Behauptungen über Gott und Unſterblichkeit) nicht unterſcheidet (S. 585 zweite Hälfte; vgl. S. 583 Mitte).

So bildet der Skeptizismus gewiſſermaßen nur die Vorſtufe für eine wahrhaft *kritiſche* Philoſophie (S. 586).

Dritter Abschnitt. Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen

Da uns die „Kritik" nun gezeigt hat, daß wir durch reine Vernunftspekulation (ohne Hilfe der Erfahrung) zu keiner Erkenntnis gelangen können, sollte sich uns nicht außerhalb der Erfahrung ein weites Feld für Hypothesen öffnen? Indessen muß dabei die Möglichkeit des hypothetisch angenommenen Gegenstandes feststehen. Alsdann dürfen wir bezüglich seiner Wirklichkeit eine (mehr oder minder wahrscheinliche) „Meinung" aufstellen, wenn wir diesen Gegenstand als Erklärungsgrund zu dem, was wirklich gegeben ist, hypothetisch setzen. Wir dürfen dabei aber nicht Gegenstände von einer „neuen, empirisch nicht anzugebenden Beschaffenheit" aussinnen, wie z. B. ein Verstand, der ohne Sinne anschaute, denn das hieße mit „leeren Hirngespinsten" (S. 587 Z. 4) sich zufriedengeben.

Auch die Gegenstände der Vernunftideen (wie Gott und Seele) sind bloße Gedankendinge, „deren Möglichkeit nicht erweislich ist" (S. 587 unten) und die darum nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen hypothetisch zugrunde gelegt werden dürfen. Mit solchen „transzendenten Erklärungsgründen" zu arbeiten ist sehr bequem, es fördert aber nicht unsere wirkliche Erkenntnis, sondern lähmt unser Bemühen, zu einer solchen zu gelangen (S. 589).

Ein zweites Erfordernis, dem eine ernst zu nehmende Hypothese genügen muß, ist ihre Zulänglichkeit, die in der Erfahrung gegebenen Tatbestände aus ihr zu erklären. Muß man zu Hilfshypothesen seine Zuflucht nehmen, so erregt dies mit Recht Verdacht gegen die Hypothese. So können zwar Zweckmäßigkeit, Ordnung und alles Große

in der Welt aus einer „unbeschränkt-vollkommenen" göttlichen Weltursache erklärt werden, aber dann bedarf man, um die Unvollkommenheiten und die Übel in der Welt zu erklären, weiterer Hilfshypothesen, und das spricht gegen die ursprüngliche Hypothese eines göttlichen Schöpfers. Ebenso ist die Hypothese der einfachen unzerstörbaren Seele nicht wohl ohne Hilfshypothesen zu vereinbaren mit den Erscheinungen seelischen Wachstums und Verfalls (S. 590 oben und S. 592 unten).

Will man aber Gott und Seele nicht zur Erklärung von Tatbeständen der Erfahrung hypothetisch annehmen, sondern a priori beweisen, so muß der Beweis wirklich apodiktische Gewißheit haben. Denn die „von aller Erfahrung abgesonderte" und deren Hilfe verschmähende Vernunft kann etwas nur a priori als notwendig oder gar nicht erkennen. Bei diesem aprioriischen Beweisverfahren hat es keinen Sinn, etwas nur „wahrscheinlich machen zu wollen", sowenig dies in der Geometrie berechtigt ist, die ja auch a priori beweist (S. 590 unten). Im „Felde der reinen Vernunft", also der aprioriischen Beweisführung, sind Hypothesen nur „als Kriegswaffen erlaubt" (S. 591 unten), lediglich um ein Recht zu verteidigen, das auf praktischen Vernunftgründen ruht. Es wird sich nämlich „in der Folge zeigen, daß doch, in Ansehung des praktischen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der bloßen Spekulation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszusetzen befugt wäre" (S. 591 Mitte). Kant deutet hier voraus auf seine Postulaten-Lehre in der „Kritik der praktischen Vernunft". Deren Sinn ist, daß unsere „praktische Vernunft", d. h. unser sittliches Be-

wußtsein, damit Gerechtigkeit im Weltlauf herrsche, „postuliert" (fordert), daß ein Gott und eine Unsterblichkeit bestehe, um den gerechten Ausgleich zwischen Tugend (als Glückswürdigkeit) und dem wirklichen Glück herbeizuführen. Der sittliche Mensch läßt sich von diesem Glauben nicht abbringen, und seine Lage ist hier besser (melior est conditio possidentis[1]). Er ist im Besitz (nämlich dieses vernünftigen Glaubens), und der Gegner hat die Aufgabe, ihn zu widerlegen. Zur Abwehr der Gegner dieses Vernunftglaubens sind dann auch Hypothesen statthaft, um die mangelhafte Einsicht der Gegenpartei zu beweisen. (Das wird durch Beispiele bezüglich des Leib-Seele-Problems im folgenden S. 592 f. näher erläutert.) Solche zur Abwehr von Zweifeln gegen den Vernunftglauben ersonnenen Hypothesen sind also „nur problematische Urteile", die weder widerlegt noch bewiesen werden können, mithin „reine Privatmeinungen", können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen „sich regende Skrupel entbehrt werden" (S. 594 unten).

Vierter Abschnitt. Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise

Will ich über die Begriffszergliederung (im analytischen Urteil) hinausgehen und synthetische Sätze a priori über Gegenstände aufstellen, so bedarf es dazu eines Leitfadens. Diesen bildet in der Mathematik die Anschauung a priori, in der transzendentalen Erkenntnis die mögliche Erfahrung (sofern es sich um Verstandesbegriffe,

[1] Besser ist die Lage des Besitzenden (nämlich bei einem Rechtsstreit um Eigentum).

Kategorien, nicht um Vernunftbegriffe, Ideen, handelt). Der Beweis läuft nämlich darauf hinaus, daß ohne solche verknüpfende Verstandesbegriffe die Erfahrung selbst, mithin auch die Gegenstände der Erfahrung unmöglich wären.

Diese Beweisart ist aber bei Vernunftideen unmöglich, wie (S. 596 Z. 17 ff. und S. 597) näher an der Idee Seele als angeblich „einfacher" (unzerlegbarer und darum unzerstörbarer) denkender Substanz gezeigt wird.

Die einfache Vorstellung „Ich" (bzw. der Einheit der Apperzeption) führt nicht zur Kenntnis eines „Dinges" (nämlich: einer seelischen Substanz), „in welchem das Denken allein enthalten sein kann" (S. 696 unten). Das ist ja schon in dem Abschnitt von den „Paralogismen" S. 294 ff. näher gezeigt worden.

Man darf also keinen transzendentalen Beweis versuchen, ohne sich über die Grundsätze klar zu sein, auf denen man ihn zu errichten gedenkt. Mit Grundsätzen des reinen Verstandes (wie dem der Kausalität) können wir nicht Gegenstände von Vernunftideen als existierend nachweisen, denn diese würden ja jenseits aller Erfahrung liegen, während jene Grundsätze nur für Gegenstände möglicher Erfahrung gelten. Grundsätze aus reiner Vernunft dagegen können nicht konstitutiv (zur Erkenntnis von Gegenständen) angewendet werden, sondern nur regulativ, als Leitgedanken für den systematischen Ausbau der Erfahrungserkenntnis.

Ferner haben die transzendentalen Beweise die Eigentümlichkeit, daß zu jedem transzendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden kann (wie an dem Kausalsatz gezeigt wird S. 599). Endlich dürfen diese Beweise nie apagogisch (das Gegenteil widerlegend), sondern

ostensiv (d. h. das Richtige direkt aufzeigend) sein (S. 600ff.), denn nur der letztere gibt nicht nur Gewißheit, sondern auch Einsicht in die Quellen (Gründe) der Gewißheit.

Die apagogische Beweisart ist auch nur in solchen Wissenschaften erlaubt, in denen es unmöglich ist, Subjektives und Objektives zu vermengen und subjektive Momente den Gegenständen unterzuschieben. Diese Unterschiebung („Subreption") ist unmöglich in der Mathematik; in der Naturwissenschaft kann sie durch Sorgfalt verhütet werden. Im Bereich des Transzendentalen aber ist es schier unvermeidlich, daß sich Subjektives als objektiv aufdrängt. Darum sind hier apagogische Beweise nicht am Platze. Wenn man z. B. jedem spekulativen Beweis eines notwendigen obersten Wesens mit Recht entgegenhält, daß wir die unbedingte Notwendigkeit im Dasein eines Wesens schlechterdings nicht begreifen können, so führt ein solcher apagogischer Beweis doch fast unvermeidlich dazu, daß wir unsere subjektive Unmöglichkeit zu beweisen fälschlich für die objektive Unmöglichkeit der Existenz einer Gottheit halten. Auch kann es sein, daß sowohl der behauptende wie der verneinende Teil einen unmöglichen Begriff vom Gegenstande zugrunde legen, z. B. den einer Sinnenwelt, die als Ding an sich in ihrer Totalität gegeben sei. In diesem Falle gilt der Satz: non entis nulla sunt praedicata, d. h. ein Nichts hat überhaupt keine Eigenschaften. Somit ist alles, was man entweder bejahend oder verneinend vom Gegenstand behauptet, unrichtig (S. 602 Mitte).

Denjenigen, die sich in metaphysischen Problemen der apagogischen Beweisart bedienen, muß man zurufen: non defensoribus istis tempus eget. (Solcher Verteidiger bedarf die Zeit nicht.)

Zweites Hauptstück.
Der Kanon der reinen Vernunft

Unter „Kánon" (Richtmaß) versteht Kant „den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt" (S. 604 unten). So ist z. B. die transzendentale Analytik der Kanon des reinen Verstandes, indem sie zeigt, daß die dem Verstand entspringenden Kategorien und synthetischen Urteile a priori lediglich dazu dienen, die Erfahrungserkenntnis möglich zu machen.

Nun hat die „Dialektik" gezeigt, daß synthetische Erkenntnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen (d. h. theoretischen, aber erfahrungsfreien, vgl. S. 497) Gebrauch unmöglich ist. Mithin gibt es dafür auch keinen Kanon. Höchstens könnte es einen solchen geben für den praktischen Vernunftgebrauch, bei dem das Erkenntnisziel ist, was da sein soll (während der theoretische — entweder empirische oder spekulative — Vernunftgebrauch erkennen will, was da ist).

Erster Abschnitt. Von dem letzten Zweck des reinen Gebrauchs unserer Vernunft

Die Endabsicht der theoretisch-spekulativen Vernunft geht auf Lösung der drei Fragen nach Freiheit des Willens, Unsterblichkeit und Gott. Für unsere Erfahrung, d. h. unsere einzige theoretische Erkenntnis, ist die Lösung dieser Fragen (wie S. 606 nochmals kurz gezeigt wird) von keiner Bedeutung, nur für das Praktische sind sie wichtig. „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist", also das ganze Gebiet unseres Handelns, bzw. Verhaltens (Tuns und Lassens). In bezug darauf ist unser Ziel

zu erkennen, was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Mithin ist der letzte Zweck unserer Vernunft auf das Moralische gerichtet (S. 607 unten).

Der Begriff der Freiheit ist hier lediglich im praktischen Sinne gebraucht. Sie besteht darin, daß wir in unserem Verhalten nicht lediglich von sinnlichen Antrieben abhängig sind, sondern auch durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden können. Die praktische Freiheit in diesem Sinne ist kein Problem, sondern kann durch Erfahrung bewiesen werden.

Ob aber die Vernunft in den Vorschriften, die sie uns erteilt, von entfernteren Ursachen abhängig sei und insofern unter der Naturkausalität stehe, oder ob sie transzendentale Freiheit besitze, nämlich die Fähigkeit unabhängig von Ursachen selbst eine Reihe von kausal zusammenhängenden Erscheinungen zu beginnen — das ist eine bloß spekulative Frage, die vor die Vernunft im praktischen Gebrauch nicht gehört; denn für die Erkenntnis dessen, was ich tun soll, ist sie gleichgültig. Mithin haben wir es bei einem Kanon der reinen Vernunft (im praktischen Gebrauch) nur mit zwei Fragen zu tun: Ist ein Gott? Ist ein künftiges Leben?

Zweiter Abschnitt. Von dem Ideal des höchsten Guts als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft

Kant versteht unter dem „Ideal des höchsten Gutes" die Idee einer höchsten (göttlichen) Vernunft, in welcher der moralisch-vollkommenste Wille, mit der höchsten Selig-

keit verbunden, Ursache des „höchsten abgeleiteten Gutes" wäre. Dies letztere wäre eine Welt, in der jeder glücklich wäre in dem Maße, als er es verdiente durch seine Moralität (S. 613 f.). Eine solche Welt, „die wir als eine künftige ansehen müssen" (S. 614 unten) ist eine praktisch-notwendige Idee der Vernunft. Ohne Gott und jene für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt wären „die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausführung" (S. 615 unten).

Zwar gebieten die a priori geltenden, rein moralischen Gesetze[1] „schlechterdings" („kategorisch"), d. h. ohne Rücksicht auf unsere Glückseligkeit (S. 611 unten), und wenn wir nur moralisch handeln wollten aus Rücksicht auf die Belohnung durch jenseitige Glückseligkeit, so wäre dies keine moralische Gesinnung (S. 616 Mitte). Aber wenn so auch die Moralität das „oberste" Gut für uns ist, so ist sie für sich allein nicht das vollständige, somit nicht das „höchste" Gut. Dazu muß — selbst nach dem Urteil einer unparteiischen Vernunft (nicht bloß nach unserem egoistischen Wunsch) — die unserer Sittlichkeit entsprechende Glückseligkeit kommen.

So gründet sich auf unsere sittliche Forderung, daß die Tugend ihren Lohn finden müsse, die Überzeugung von einem „einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesen" (S. 617 oben), d. h. einer Gottheit. So erbringt also Moraltheologie diese Überzeugung vom Dasein Gottes, die eine rein spekulative Theologie nie erbringen kann.

[1] Sie setzt Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" einfach voraus. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und in der „Kritik der praktischen Vernunft" hat er sie uns gewiesen.

Auch zeigt die Entwicklung der menschlichen Vernunft, daß nicht steigende (theoretische) Kenntnis der Natur, sondern erst die Ausbildung des sittlichen Bewußtseins zu einem richtigen Gottesbegriff führte (S. 618 und 619).

Aber freilich darf die praktische Vernunft sich nicht anmaßen, vom Gottesbegriff auszugehen und von ihm die moralischen Gesetze abzuleiten. Denn von Gott würden wir gar keinen Begriff haben, wenn wir ihn nicht „jenen Gesetzen gemäß", d. h. aus unserem sittlichen Bewußtsein heraus gebildet hätten (S. 619 unten). Wir werden das Moralische nicht darum für verbindlich halten, weil es Gebot Gottes ist, sondern wir werden es als göttliches Gebot ansehen, weil wir uns innerlich dazu verbunden fühlen (S. 620 oben).

Die Moraltheologie dient also nicht unserer theoretisch-spekulativen Erkenntnis des Transzendenten, sondern sie ist nur von praktisch-immanentem Gebrauch. Sie weist uns an, unsere sittliche Bestimmung in der Welt zu erfüllen.

Dritter Abschnitt.
Vom Meinen, Wissen und Glauben

Wenn ein „Fürwahrhalten" für jeden gültig ist, sofern er nur Vernunft hat, so heißt es „Überzeugung". In diesem Falle gilt wenigstens die Vermutung, daß der Grund der Übereinstimmung der Urteile der vielen verschiedenen Subjekte im Objekt beruhen werde, daß also die Urteile wahr seien, d. h. mit dem Objekte übereinstimmten. (Consentientia uni tertio, consentiunt inter se. Was mit einem Dritten [hier: dem Objekt] übereinstimmt, stimmt auch unter sich überein.)

Beruht dagegen ein Fürwahrhalten nur auf der besonderen Beschaffenheit eines Subjekts, so heißt sie „Überredung". Sie kann von der Überzeugung subjektiv (im Bewußtsein des einzelnen) nicht unterschieden werden; denn beidemal hat er das Erlebnis: „So ist es." Aber ich werde auf die Vermutung kommen, daß es sich bei mir nur um „Überredung" handelt, wenn meine Gründe auf andere nicht überzeugend wirken; ja ich werde dessen gewiß werden, wenn ich entdecke, auf welchen subjektiven Ursachen meine „Überredung" beruhte (S. 620f.).

Das Fürwahrhalten, sofern es Überzeugung ist, hat drei Stufen: Meinen, Glauben, Wissen. Ersteres ist subjektiv und objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Glauben ist subjektiv zureichend (also Gewißheit), wird aber für objektiv unzureichend begründet gehalten. Das subjektiv und objektiv zureichende Fürwahrhalten heißt „Wissen".

Im „transzendentalen" Gebrauch der Vernunft ist Meinen zu wenig; denn weil hier alles a priori erkannt werden soll, muß die Erkenntnis allgemeingültig, also ein „Wissen" sein, oder sie ist gar keine. Zu einem „Wissen" im theoretischen Sinn gelangen wir aber (wie die „Dialektik" gezeigt hat) nicht. Wohl aber kann das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten in praktischer Absicht „Glauben" genannt werden.

Freilich gibt es auch in theoretischen Fragen ein so starkes Fürwahrhalten, daß man es („doktrinalen", d. h. theoretischen) „Glauben" nennen kann. So ist die Voraussetzung, daß eine höchste Intelligenz alles in der Natur nach weisen Zwecken geordnet habe, so fruchtbar für die Erforschung der Natur, daß wir nicht bloß „meinen", sondern „glauben" dürfen, daß ein Gott existiere. (Hier

handelt es sich aber um einen „doktrinalen", nicht um den vorhin erwähnten „praktischen" Glauben, also um von der Natur ausgehende (Physiko-) Theologie, nicht um die auf das sittliche Bewußtsein gegründete Moraltheologie (S. 627).

Aber solcher doktrinaler Glaube gerät leicht ins Wanken; nicht so ein moralischer Glaube. Hier steht der Zweck, nämlich der Gehorsam gegen das Sittengesetz, unerschütterlich fest. Mithin muß auch die Bedingung feststehen, unter der allein jener Zweck Gültigkeit hat, nämlich Gott und eine künftige Welt. Ohne den Glauben daran würden meine sittlichen Grundsätze einstürzen; diesen aber kann ich nicht entsagen, „ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein" (S. 626 Mitte).

Drittes Hauptstück.
Die Architektonik der reinen Vernunft

„Architektonik" bedeutet hier das Verfahren, ein wissenschaftliches (bzw. philosophisches System) aufzubauen. Der Zug zur Einheitlichkeit des Systems ist dasjenige, was den Erkenntnissen des praktischen Lebens, die für sich nur ein zufällig zusammengekommenes „Aggregat" (oder eine „Rhapsodie", vgl. S. 97) bilden, erst den „szientifischen", d. h. wissenschaftlichen Charakter aufprägt (S. 628 unten). Der Vernunftbegriff eines wissenschaftlichen Systems gleicht so einem lebendigen Organismus. Ihr Schema (Entwurf) muß den Umriß und die Einteilung des Ganzen in Glieder der Idee gemäß, also a priori, enthalten. In der Regel pflegt zunächst das Schema der Idee noch nicht

zu entsprechen, und erst im Laufe der Entwicklung der Wissenschaften werden sie mit ihrer Idee mehr und mehr in Einklang gebracht (S. 630 oben).

Kant will im folgenden nur die Architektonik aller Erkenntnis aus reiner Vernunft entwerfen. Er beginnt an dem Punkte, wo „die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft sich teilt in das rationale und das empirische Erkenntnisvermögen". Das erstere bezeichnet er auch als das „obere" oder die „Vernunft" (S. 631 oben).

Alle Erkenntnis ist („subjektiv", d. h. vom Standpunkt des Erkennenden aus betrachtet) entweder „historisch" oder „rational". Die erstere ist cognitio ex datis (Erkenntnis aus Gegebenem). Wer einen Stoff, der ihm anderwärts gegeben ist, und sei es auch ein philosophisches System, sich aneignet, der erwirbt eine lediglich „historische[1] Erkenntnis".

Rationale oder Vernunfterkenntnis ist dagegen cognitio ex principiis, d. h. Erkenntnis aus obersten Begriffen und Grundsätzen. Nur der besitzt solche, der sie aus eigener Vernunft schöpft, der also ein selbständiges Urteil über die jeweiligen Fragen sich erwirbt. Er allein ist dann auch fähig zur Kritik, die unter Umständen zur Verwerfung des „historisch" Aufgenommenen führt.

Die Vernunfterkenntnis selbst zerfällt (wie bereits S. 548 näher gezeigt wurde) in philosophische (aus Begriffen) und in mathematische (aus Konstruktion der Begriffe).

Das System aller philosophischen Erkenntnis ist die Philosophie. Objektiv (inhaltlich) betrachtet ist sie nur

---

[1] Das Wort hat also hier eine weitere Bedeutung als bei uns, wenn wir historisch = geschichtlich gebrauchen.

eine Idee, und alle Versuche philosophierender Subjekte, Systeme zu entwerfen, zielen darauf, diese Idee möglichst vollkommen zu verwirklichen.

Neben diesem „Schulbegriff" der Philosophie steht ihr „Weltbegriff"[1] (S. 633 oben). Nach ihm bedeutet Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (also insbesondere die sittlichen). Ihr Vertreter wäre ein „Lehrer im Ideal", dem „Mathematiker, Naturkundiger und Logiker" nur zu dienen haben (S. 633 unten).

Der „Endzweck" der Vernunft ist „die ganze Bestimmung des Menschen", die Philosophie von diesem Endzweck heißt Moral (-Philosophie) (S. 634 oben).

Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft hat nur zwei Gegenstände: die Natur und die Freiheit. So umfaßt sie das Natur- und das Sittengesetz. Die Philosophie der Natur bezieht sich auf das, was da ist, die Philosophie der Sitten (Moral) auf das, was da sein soll.

Die Philosophie ist entweder reine (Vernunfterkenntnis a priori) oder empirische (a posteriori).

Die reine Philosophie ist entweder Untersuchung des Vernunftvermögens auf seine aprioriſchen Erkenntniselemente (Propädeutik oder Kritik) oder das System der reinen Vernunft, d. h. Metaphysik (in die man gelegentlich auch die „Kritik" mit einbegreift).

Die Metaphysik ist entweder (als spekulative) Metaphysik der Natur oder (als praktische) Metaphysik der Sitten (S. 635 oben).

---

[1] Der das betrifft, was jedermann interessiert.

Die Idee einer Metaphysik ist so alt als spekulative Menschenvernunft. Und welche Vernunft spekuliert nicht, sei es auf scholastische (wissenschaftliche), sei es auf populäre Art? Aber die Scheidung des a priori von dem a posteriori ist bisher noch nie streng vollzogen worden. (Kant glaubt zuerst diese Scheidung systematisch vollzogen zu haben.)

Es folgt eine nähere Einteilung der Metaphysik der Natur (für die ja besonders die „Kritik" die Vorarbeit geleistet hat).

Viertes Hauptstück.
Die Geschichte der reinen Vernunft

Kant glaubt die geschichtlichen Richtungen und Wandlungen der Metaphysik unter dreifachem Gesichtspunkt charakterisieren zu können:

1. Hinsichtlich des Gegenstandes haben wir den Unterschied der Sensual- und der Intellektualphilosophen. Nach den ersteren (z. B. Epikur) erkennen allein die Sinne, nach den letzteren (z. B. Plato) allein der Verstand Wahrheit und Wirklichkeit. Jenen sind also die wahren Gegenstände sensibel, diesen intelligibel.

2. Hinsichtlich des Ursprungs der Erkenntnis behaupten die Empiristen (wie Aristoteles), daß sie aus der Erfahrung, die Noologisten (wie Plato), daß sie aus der Vernunft abgeleitet seien.

3. Hinsichtlich der Methode kann man unterscheiden die naturalistische und die szientifische (wissenschaftliche). Der „Naturalist der reinen Vernunft" macht entweder die Berufung auf die „gesunde Vernunft" und die Verach-

tung alles wissenschaftlichen Verfahrens zu seinem Grundsatz. Aus ihm spricht lediglich Misologie (Haß der Vernunft). Oder aber man ist „Naturalist" aus Mangel wissenschaftlicher Einsicht. Für solche gilt das Wort des römischen Dichters Persius (34—62): Was ich weiß, genügt mir, ich trachte nicht, zu werden wie Arcesilas[1] oder der sorgenvolle Solon[2].

Die szientifische Methode ist bisher als dogmatische (wie von Christian Wolff) oder als skeptische (wie von David Hume) gehandhabt worden. Die dritte Form, die kritische, hat Kant eingeführt. Damit ist er der Begründer der „kritischen Philosophie" geworden.

[1] Ein Vertreter der platonischen Philosophie um 275 v. Chr.
[2] Der bekannte athenische Weise und Gesetzgeber.

Verzeichnis

von Stellen, an denen philosophische Ausdrücke erklärt werden.

Abgezogen 45
absolut 71
Affinität 225
affizieren 96 119 f.
Amphibolie 125
Analytik 8 35 63 69
analytisch 35 104
angeboren 45
Anschauung 43 46 68
Antinomie 164 ff.
Antithetik 165
Antizipation 106
apodiktisch 69
a posteriori 33
Apperzeption 81 ff. 150 f. 201
Apprehension 93
a priori 9 18 32 f.
assertorisch 69
Ästhetik 8 61
Aufklärung 1
Axiom 238

Begriff 46 60 180
Bewußtsein überhaupt 119

Deduktion 74 f. 99 148
denken 97
Dialektik 8 64 f.
dialektisch 149
Ding an sich 22 26 49 56 f. 79 125 134 f.
disjunktiv 69
Dogma 239
dogmatisch 7 16 25 36 65 164
dynamisch 73

Einbildungskraft 70 93
Einstellung 24 f. 28
Elementarlehre 40
Empfindung 43
empirisch 32 43
Erfahrung 7 33 93 f. 129
erkennen 97 116
Erscheinung 44 56 ff.

Form 44
frei 192 ff.
Freiheitsproblem 192—204

gedacht 40
gegeben 40 60
Gegenstand 73 78
Geltung 75 79 119
gemein 61

Gemüt 55 57
Glauben 30 252
Grenzbegriff 135
Grundsatz 15 66 99 105 ff.
Gut, höchstes 249 f.

historisch 254
hypothetisch 69

Ideal 206 f.
Idealismus 30 f. 53 f. 89 116
idealistische Kantdeutung 49 96 124 f. 181 ff.
Idee 23 31 141 ff.
Identität 95
immanent 137
Inhärenz 55 58 95 149
Inneres 126 f. 132
intellektual (-ell) 59 88 157
intelligibel 7 197

Kanon 61 99 248
Kategorie 45 65 71 ff. 95
kategorisch 250
Kausalität 112
Kausalsatz 15 24 110 f.
kongruierend 146
konstitutiv 189
Kontinuität 225
Kopula 69 86
Korrelat 73
Kosmologie 147
Kritik 16 f. 27 259

Logik 20 61 f.

Materie 44
mathematisch 47
meinen 252
Metaphysik 16 23 f. 137 255
metaphysisch 45 47 51 99
Modalität 69
Monade 127

Natur 163
Noumenon 122 ff. 197

Objekte 57
Ontologie 125

Paralogismus 184
pathologisch 192 f.
Phänomen 102 f. 123
Physiologie 152 f.
physiologisch 75
Pietismus 1 3 f.
Postulat 114 f.
Prädikamentum 72 153
praktisch 26 29
Problem der Kritik 7 18 f. 22 95
Prosyllogismus 147
psychologisch 118

Qualität 69
Quantität 68

rational 254
Raum 48 ff.
Realität 37 ff. 179
regulativ 187
rein 32 44
Restriktion 230
Rezeptivität 60
Rhapsodie 72 243

Schein 54 58
Schema 100 ff.

Schluß 138
Sinn, äußerer 52
— innerer 52 89 ff.
Sinnlichkeit 23 43
spekulativ 26 220
Spezifikation 224
spontan 90
subjektiv 57 98 f.
Subreption 53
Substanz 34 71 101
Synthesis 70 80 89
synthetisch 35 f. 81 104

theoretisch 26
Thesis 164

Topik 73 128
transzendent 108
transzendental 39 47 51 63 99 109 127 f.

Urteil 67 f. 104

Vernunft 23 99
Verstand 23 60 67 70

Wahrheit 64 102 111
Wissen 252

Zeit 51 ff.
Zero 107 133

Prof. Dr. August Messer

Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra

10.—12. Tausend / VIII und 174 Seiten / Kart. 2,— / Halbleinen 3,— / Ganzleinen 4,—.

Alles, was Messer sagt, ist klar, sachlich, gediegen, im Urteil maßvoll ... Darum kann man alle Schriften von ihm empfehlen. Die Erläuterungen selbst und die kurze, aber gediegene biographische Einleitung können allen gute Dienste tun.
(Dr. Philipp Funk in der Bücher-Rundschau, München.)

Diese Erläuterungen bedeuten in der pädagogisch sehr geschickten Durchführung an vielen Stellen eine Eroberung Nietzsches für eine Selbsterziehung, frei von allen Verstiegenheiten.
(Sozialistische Monatshefte.)

Es gibt in der ganzen Nietzsche-Literatur kein Werk, das geeigneter wäre, in die Gedankenwelt Nietzsches einzuführen, als das vorliegende. (Königsberger Hartungsche Zeitung.)

Oswald Spengler als Philosoph

VII und 209 Seiten / Kart. 2,20 / Halbleinen 3,20 / Ganzleinen 4,20.

Messer gibt eine willkommene Anleitung zum besonnenen, rechtschaffenen Philosophieren. Sein Buch darf das Verdienst beanspruchen, den Streit um Spengler auf das Wesentliche hingelenkt zu haben. (Pädagogische Warte.)

... eine treffliche Darstellung und Kritik ... eine sachlich gehaltene, liebevolle Zusammenfassung der Lehren Spenglers ... So ist das Buch ebenso geeignet, in Spengler klar einzuführen, wie kräftig aus ihm wieder herauszuführen. (Basler Nachrichten.)

In Vorbereitung:

Fichtes religiöse Weltanschauung

Schleiermacher, Friedrich, **Monologe** / Eingeleitet und herausgegeben von Prof. Dr. A. Messer / 126 Seiten / Kart. 1,50 / Halbleinen 2,50 / Ganzleinen 3,50.

Schleiermachers „Monologe" bieten eine Darstellung seiner sittlichen Grundrichtung und das Ergebnis einer Welt- und Lebensansicht, die das Gemüt wahrhaft befreit, weil sie aus der Besinnung über das Leben sich selber bilden muß.

Schleiermacher, Friedrich, **Über die Religion** / Eingeleitet und herausgegeben von Prof. Dr. A. Messer / 175 Seiten / Kart. 1,50 / Halbleinen 2,50 / Ganzleinen 3,50.

Kein Zweiter erscheint so berufen wie Schleiermacher, unserer von starker Sehnsucht nach Religion bewegten Zeit zu sagen, was Religion ist. Seine Betrachtungen sind fein, tiefdringend und noch durchaus unveraltet.

Fichte, Johann Gottlieb, **Die Bestimmung des Menschen** / Mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dr. M. Kronenberg / 172 Seiten / Kart. 1,50 / Halbleinen 2,50 / Ganzleinen 3,50.

Der Herausgeber hat das an Umfang kleine, an Gedankengehalt reiche Werkchen mit kurzer, scharf und treffend charakterisierender Einleitung versehen und erklärende Anmerkungen beigefügt. Das Büchlein ist schön gedruckt.

(Augsburger Postzeitung.)

Fichte, Johann Gottlieb, **Reden an die deutsche Nation** / Mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dr. M. Kronenberg / 234 Seiten / Kart. 2,20 / Halbleinen 3,20 / Ganzleinen 4,20.

Es gibt im ganzen deutschen philosophischen Schrifttum kaum ein zweites Werk, das soviel lebendige Erinnerungen wachruft, wie Fichtes Reden. Sie haben in einer Zeit der schweren inneren und äußeren Not auf eine kraftvolle und vertiefte Selbstbesinnung vorbildlich hingedrängt.

Gustav Theodor Fechner

Das Büchlein vom Leben nach dem Tode

Mit einem Lebensabriß und Erläuterungen von Dr. Wilhelm Platz / 94 Seiten / Kart. 1,20 / Halbleinen 2,20 / Ganzleinen 3,20.

Das Werkchen verdient in den weitesten Kreisen bekannt zu werden, soviel aufbauende, tröstende und zusammenhaltende Kräfte enthält es. (Trierer Zeitung.)

Über das höchste Gut

Herausgegeben und erläutert von Dr. Wilhelm Platz / 107 Seiten / Kart. 1,20 / Halbleinen 2,20 / Ganzleinen 3,20.

Ein Mensch, der selbst in Jahren schweren Leidens die Güter des Lebens gerade durch die Entbehrung aufs tiefste schätzen gelernt hat, bietet uns in diesem Buche nicht gelehrte Spekulation, sondern echte Lebensphilosophie. Fechner trägt in dieser Schrift seine Gedanken über den Wert und Sinn des Lebens vor.

Die drei Motive und Gründe des Glaubens

Herausgegeben und eingeleitet von Dr. Wilhelm Platz / Erscheint im Herbst 1923.

Fechner versteht es meisterhaft, seinen warmherzigen und geistig freien Glauben an Gott und Unsterblichkeit zu begründen und dem religiösen Bedürfnis der Gegenwart nahezubringen.

Adolph, Dr. Heinrich, **Die Weltanschauung G. Th. Fechners** / Mit einem Bildnis / VII und 172 Seiten / Kart. 2,— / Halbleinen 3,— / Ganzleinen 4,—.

Das Buch ist eine Einführung in die Geisteswelt des großen Philosophen, der in der Gegenwart seine Auferstehung feiert. Es umreißt die Grundlagen seiner Weltanschauung und erfaßt den seelischen Gehalt der stark persönlichen Geistesschöpfung.

Die Grundpreise sind mit der jeweils geltenden Schlüsselzahl (Entwertungsziffer) des Börsenvereins deutscher Buchhändler zu vervielfältigen.

Frick, Dr. Heinrich, **Anthroposophische Schau und religiöser Glaube** / Eine vergleichende Erörterung / XII und 160 Seiten / Kart. 2,— / Halbleinen 3,— / Ganzleinen 4,—.

Der Verfasser versucht die Lehre Rudolf Steiners in ihren für die religiösen Fragen bedeutsamen Merkmalen als ein organisch geschlossenes Gebilde zu begreifen, das sich deutlich von der Grundeinstellung der Hauptvertreter einer Ahnenreihe des „Glaubens" abhebt.

Haering d. Ae., Theodor, **Von ewigen Dingen** / 93 Seiten / Kart. 1,20 / Halbleinen 2,20.

Was der Tübinger Theologe schreibt, hat stets den Vorzug, aus fein empfindendem, warmem und frommem Herzen zu kommen und darum auch zu Herzen zu gehen, gerade weil es so schlicht und einfach, aber besinnlich gesagt ist, so gar nicht „theologisch". (Basler Nachrichten.)

Gleichen-Rußwurm, Alexander v., **Philosophische Profile** / Erinnerungen und Wertungen / 5.—8. Tausend / VIII und 173 Seiten / Kart. 1,80 Halbleinen 2,80.

Mit feinem Einfühlungsvermögen scharf gezeichnete literarische Schattenrisse von „Führern zur Weltanschauung", deren Rat man zu Deutschlands geistiger Gesundung nicht entbehren darf. Zugleich eine Spiegelung der Geistesgeschichte von Rousseau und und Herder bis Nietzsche und Tolstoi.
(Prof. Dr. G. Burckhardt in der Kölnischen Zeitung.)

Straub, Lorenz, **Kurzgefaßter Führer durch Goethes Faustdichtung** / 7.—11. Tausend / 189 Seiten / Kart. 2,— / Halbleinen 3,— / Ganzleinen 4,—.

Handlichkeit, stilistische und gedankliche Klarheit, innere Erlebniswärme und ehrliche Begeisterung für die Schönheit und Größe des einzigartigen Werkes zeichnen das Buch aus.
(Der Tag, Berlin.)

Die Grundpreise sind mit der jeweils geltenden Schlüsselzahl (Entwertungsziffer) des Börsenvereins deutscher Buchhändler zu vervielfältigen.

Kant, Immanuel Kritik 207142
Author Messer, August
Title Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.
Phil98
K168k
Ym esK

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU